

رَسَائِلُ فَلَسْتُمْ

بَسِيطِ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ وَوَحْدَةِ وَجْهِ

اثر

خاتم حکما اخوند ملا علی قزوینی

مُخَفَّصَةٌ

دَرْ مُبَاحَثَةِ عَلَمِ

نَالِيفِ

علیم خاں طبرستان علی کلدانی

بِأَعْلَانِيَةٍ فِي تَصْحِيحِ وَمُقَدِّمَةِ

سَيِّدِ خَلَالِ الدِّينِ الشَّيْخِ

۱۳۵۷ هـ . ش

رسالة

بسيط الحقيقة

و وحدت وجود

اثر

خاتم الحكماء آخوند ملاعلى نوري

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

(Arab)

B5075

N873B374

1978



32101 022399362

-۲۵-

استاد اعظم آخوند نوری

ملاعلی بن جمشید

(۱۲۴۶ م ه ق)

صدر المتألهین و قدوة ارباب الحق والیقین استادنا الاقدم خاتم-
المحققین و سند المدققین البحر القمقام حجة الاسلام مولانا علی بن جمشید
نوری مازندرانی بزرگترین استاد در حکمت متعالیه و زنده کننده طریقه
ملاصدرا ، مدرس نامدار اواخر قرن ۱۲ و نیمه اول قرن ۱۳ هجری
قمری دارای مقامی بی رقیب در بین شارحان و مروجان مبانی صدر-
المتألهین است ، و مسلماً اگر او ظهور ننموده بود ، و از سنین حدود
۲۵ ، تا نزدیک صد سالگی به تدریس کتب ملاصدرا اشتغال نداشت صدر-
المتألهین شناخته نمیشد و مقام خود را بدست نمیآورد . درک حکمت
متعالیه ملاصدرا که مشکل ترین و پرمؤنه ترین مشرب شعب فلسفی میباشد
مستندست بفهم شخص آخوند نوری ، و احاطه او بفلسفه ملاصدرا
معلول نبوغ خاص اوست ؛ نه در میان معاصران و نه در بین اساتید او
کسی را می توان نشان داد که در حکمت بمشرب آخوند ملاصدرا متمحض
و در تدریس آثار او متخصص باشد .

از او آثاری در دست است که در سنین کمتر از سی سالگی آنها را
نوشته و بعقیده نگارنده در طریقه ملاصدرا در همین سنین سی سالگی ؛
قدری بیشتر ، یا کمتر از مؤسس این- حکمت اگر پخته تر و برموز و

دقایق آن آگاه‌تر نبوده ، چیزی کم نداشته است ، ولی شخص نوری صدرالمتألهین را در الهیات و فلسفه کلی بزرگترین حکیم میدانند و تحقیق کثیری از امهات مباحث فلسفی را خاص ملاصدرا میدانند.

از آخوند نوری آثاری در دست داریم که در اوائل جوانی و عنوان شباب تألیف نموده و بعضی از آثار خود را اواخر عمر و برخی از نوشته‌های خود را در اواسط عمر حدود سنین ۵۰ ، ۶۰ سالگی بوجود آورده است .

آخوند نوری «اعلی الله قدره» آنچه نوشته است ، پیرامون آثار آخوند و در تحریر و توضیح مبانی او و دفع اعتراضات بر ملاصدراست از قبیل حواشی بر تفسیر کبیر ملاصدرا و تعلیقات بر اسرار الآیات و حواشی بر رساله عرشیه و شواهد ربوبیه و برخی از مواضع مشکلات اسفار واجوبه بر سئوالاتی که از شخص او نموده‌اند ، پیرامون مباحث ربوبی و جواب از ایرادات و اعتراضات پادری نصرانی^۱ معروف ، بزبان فارسی و چند رساله مستقل که هر یک از این آثار در باب خود از حیث عمق و در برداشتن تحقیقات نظیر ندارد .

هیچ فیلسوفی در ادوار اخیر باندازه آخوند نوری منشأ آثار و مبدأ فیض و برکات نبوده و علاوه بر عظمت علمی بی نظیر و زهد و تقوای قابل توجه دارای بیان و قوه تقریر حیرت‌آور بود لذا بزرگترین حکما و عرفا و محققان متخصص در مشرب ملاصدرا در حوزه پرفیض او تربیت شدند .

چندین سال حدود چهارصد ، پانصد طالب علم و شاگرد عاشق حکمت و معرفت بدرس او حاضر میشدند و چند دوره شاگرد تربیت

۱ - پادری نصرانی براسلام رد نوشت جمعی از علما از جمله آخوند ملااحمدنراقی از شبهات پادری جواب گفتند آخوند نوری در رساله‌ئی مخصوص پادری را رد نمود این رساله مشتمل است بر عالی‌ترین مسائل کلامی و فلسفی و عرفانی و تحقیقات عالیه پیرامون آیات باهرات قرآنی و روایات صادر از اولیاء معصومین .

نمود و جمعی از مستفیدان حوزه او ، خود عهده‌دار اداره بزرگترین حوزه فلسفی و عرفانی بودند .

سیدرضی لاریجانی^۱ مازندرانی و آخوند ملا آقای قزوینی و آخوند ملاعبدالله زنوری و ملامحمدجعفر لنگرودی لاهیجی و آخوند ملاسمعیل درکوشکی و حکیم سبزواری حاج‌ملاهادی^۲ و ملازین‌العابدین نوری و میرزا حسن چینی و میرزا حسن نوری فرزند برومند آخوند نوری و آخوند ملارضای تبریزی و آخوند ملامصطفی قمشه‌یی و جمعی دیگر از اکابر در حوزه فیاض این استاد یگانه تربیت شدند .

عقل و درایت عملی و نظری هردو در این فیلسوف بی‌نظیر بسرحد کمال رسید ، لذا از نواحی درایت و درک وضع محیط و اجتماع زمان خود هرگز قاصران زمان را علیه فلسفه بسیج ننمود و با کسانی که قدرت داشتند حوزه علمی و فلسفی او را درهم بکوبند مدارا نمود و هرگز در صدد هتک احترام فقها و مجتهدان عصر برنیامد لذا متنفذترین علما و فقهای عصر باو اظهار ارادت می‌نمودند و چون خود بالذات مردی زاهد و عابد و متورع بود بحکمت و معرفت و علمای متخصص این فن حرمت خاص بخشید و بدون دغدغه خاطر و بدور از مزاحمان قشری و قاصر حدود ۷۰ سال به تربیت شاگردان فلسفه و طلاب حکمت کمر همت بست مقام علمی او مسلم عندالکل و مقام تقوای او بدرجه‌ئی بود که او را ابوذر عصر و سالمان زمان دانسته‌اند از نهایت درایت و زیرکی و خویش‌داری بود که خود را بسرنوشت اردستانی معاصر مجلسی و سید رضی لاریجانی دوچار ننمود و اگر غیر از این بود نمی‌توانست اینهمه

۱ - مرحوم سیدرضی بزرگترین مدرس تصوف و عرفان بود و آقامحمدوضا از

تلامید اوست و هردوی این بزرگواران در عرفان تابع مکتب ابن‌عربی و در فلسفه پیرو ملاصدرا^۳ و ملاصدرا^۴ در عرفان نیز اعتقاد مخصوص دارند و از او به : مفیدنا و قائدنا و استادنا فی المعرفة تعبیر می‌نمایند .

منشأثر واقع شود و آنهمه شاگرد تربیت کند . چنان مقامی نزد فقها و مجتهدان داشت که مجتهدان و محققان درجه اول شیعه در نجف اشرف بطول چند فرسخ باستقبال جنازه او شتافتند و با نهایت احترام از جنازه وی تشییع نمودند و جسد طاهر و طیب او را باکمال تجلیل در کنار روضه امام اول امیرمؤمنان ب خاک سپردند و از جانب علمای عتبات عالیات جهت او مجالس متعدد ترحیم در ایام و لیالی متوالیه برقرار شد و همه علمای شیعه در رحلت او عزادار شدند .

نگارنده برای چاپ و انتشار در مجموعه حاضر ، جلد چهارم منتخبات ، دواثر کوچک ولی تحقیقی از آثار آخوند نوری را انتخاب و جلد پنجم منتخبات را اختصاص میدهم بچاپ مجموعه آثاری که از ابن استاد عظیم الشان بدست آورده ام بانضمام شرح احوال و ترجمه کاملی از این فیلسوف عظیم الشان .

جلد ششم منتخبات اختصاص دارد بتلامید آخوند نوری بخصوص آخوند ملا آقا و آخوند ملا اسمعیل و احد العین و آخوند ملا رضا و آخوند ملا زین العابدین و بعضی دیگر از اکابر تلامید آخوند ملا علی - اعلی الله مقامهم - حقیر دو اثر کامل از آخوند ملا عبد الله تلمیذ نامدار آخوند نوری بنام لمعات الهیه و انوار جلیه چاپ و منتشر نمود .

از تلمیذ دیگر وی مدرس نامدار در قرن سیزدهم حکیم سبزواری در مجموعه ئی چندین رساله فارسی و عربی در عقاید و الهیات و مباحث حکمی چاپ و منتشر نمودم و حواشی مفصل و عالی او برشواهد ربوبیه را بانضمام شواهد چاپ و در دسترس اهل معرفت قرار دادم . شرح مشاعر ملا صدرا تألیف حکیم نامدار حاج ملا محمد جعفر لنگرودی یکی دیگر از تلامید او را با حواشی و شرح حال مفصل از حکمای دوران اخیر چاپ و در دسترس دانشمندان قرار دادم .

از آقا میرزا ابوالحسن جلوه و آقا محمد رضا و آقا میرزا هاشم رشتی و آقا شیخ غلامعلی شیرازی حواشی مفصل بر مقدمه و شرح قیصری

برفصوص ابن عربی تهیه نموده‌ام که با شرح فصوص چاپ می‌شود و رسائل متعدد از آقا محمد رضا در دست چاپ و انتشار دارم و حواشی آقا میرزا محمود قمی بر تمهید القواعد را با انضمام کتاب تمهید القواعد با حواشی آقا محمد رضا چاپ و منتشر نمودم حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم گیلانی اشکوری بر نصوص قونوی را با نصوص چاپ و با مقدمه و شرح فارسی حقیر در دسترس اهل عرفان قرار می‌گیرد و سعی کامل بعمل می‌آید تا احوال و آثار دانشمندان و محققان از اساتید حکمت و معرفت که در شرائط دشوار با نهایت جدیت بوظائف خود عمل نمودند و دین خود را ادا نمودند و باتر بیت شاگرد و تحریر رسائل و کتب نفیس میراث عرفانی و فلسفی را حفظ نمودند، از گزند حوادث مصون بماند.

جلد آخر منتخبات را اختصاص میدهم بشرح حال و آثار اساتید عزیزم «روحی لروحهم الفداء» که بعضی از آنان در قید حیات و برخی چهره در نقاب تیره خاک پنهان نموده‌اند و روح پاکشان بملکوت اعلی پیوسته است از خداوند منان خواستارم که توفیق عطا فرماید تا مجموعه‌ئی نفیس که از آخوند نوری در دست دارم چاپ و منتشر نمایم.

سید جلال‌الدین آشتیانی

۱۶ محرم الحرام ۱۳۹۸ هجری قمری

۲۷ دسامبر ۱۹۷۷ میلادی

تحقيق در قاعدة بسيط الحقيقة

فى ان واجب الوجود تمام الاشياء بنحو اشرف و على وجه اعلى وارفع . و هذا من الغوامض الالهية التى يستصعب ادراكه الاعلى من آتاه الله تعالى من لدنه حكمة و علماً لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجوديه الامايتعلق بالنقائص والاعدام . والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود . و اما بيان الكبرى ، فهو ان الهوية البسيطة لولم تكن كل الاشياء لكنت ذاته متحصلة القوام من كون شئ ولاكون شئ آخر . فيتربك ذاته من حيثيتين مختلفتين و قدفرض انه بسيط الحقيقة هف . فالمفروض انه بسيط اذاكان شيئاً دون شئ آخر ، كان يكون الفأدوب ، فحيثية كونه الفأ ليست بعينها حيثية كونه ليس (بب) والالكان مفهوم ١ و مفهوم ليس ب شيئاً واحداً و مفهوماً فardاً ، واللازم باطل لاستحالة كون الوجود و العدم امراً واحداً . و السرفيه ، امتناع كون حيثية واحدة من حيث وحدتها منشأ لاتنزاع مفهومي الوجود والعدم و مطابقة لهما و مناطاً لاعتبار هما لكان التناقض بينهما والنقبضان لا يصدقان على شئ واحد من جهة واحدة ، فالملزوم مثله . فثبت ان البسيط كل الاشياء . و توضيح الملازمة ، ان الشئ الواحد من جهة واحدة لماله يمكن ان يصير مصداقاً للنقيضين و مناطاً لاعتبار هما و

محكيًا عنه بهما ، فعندما فرضناه كذلك فلا مصير الا الى اتحاد الاعتبارين وتوحد المفهومين لامتناع اجتماع النقيضين كالوجود بما هو وجود و العدم بما هو عدم على شئ واحد من جهة واحدة ولايجرى في غيرهما ، اذ صدق المعانى المتغايرة والمفاهيم المتخالفة التى لاتعاند بينهما اصلاً لا بالذات ولا بالعرض على شئ واحد و امرفارد و من جهة واحدة و حيثية فاردة جازية بل واقع ، كذات الواجب البسيط من جميع الجهات حيث يصدق عليها من جهة ذاته البسيطة بذاتها معانى الاسماء (اسماءه الحسنى و صفاته العليا) اذ لاترادف بينها . فثبت فى المقام لكى ينفعك فى الذب عن اصل المرام .

و تفصيل اصل الدليل انا اذا قلنا : الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس ، فحيثية انه ليس بفرس لا يخلوا ما ان يكون عين حيثية كونه انساناً او غيرها ، فان كان الشق الأول حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرساً . فيلزم من ذلك انامتى عقلنا مهية الانسان و معناه عقلنا معنى اللافرس وليس الامر كذلك ، اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلاً عن ان يكون تعقله الانسان و تعقله ليس بفرس امراً واحداً . فظهر فى غاية الضرورة و الظهور ان حيثية الفعل المطلق ليست بعينها حيثية عدم فعل ما وفقد شئ آخر ، الا ان يكون فيه تركيب من حيثية فعلية بجهة و حيثية امكانية بجهة اخرى . و هذا التركيب بالحقيقة منشأ نقص الوجود . فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده و فعليته ، لا غيرية فى الوجود ، بل غيرية الوجود والعدم والفعل والقوة . و هذه ضروب من الغيرية الواقعية التى ليست بمجرد اعتبار المعبر ، والا لم يتحقق بون بعيد بين الكامل و الناقص فى الواقع والتالى باطل والمقدم مثله .

وما يقال : ان الاعدام امور اعتبارية محضة لاجودلها في الواقع اصلاً ولا في نفس الأمر مطلقاً لبالذات ولا بالعرض ، انما يجري في الاعدام الصرفة لا في اعدام الملكات و نقصانات الوجودات الناقصة ، كيف والشروط الوجودية راجعة الى الاعدام كما برهن عليه . و هي طبائع عدميه و ماهيات لسيية موجودة بوجود يليق بها ومتحقق بتحقيق يناسبها . كيف لا ، والآثار يترتب عليها ، ولا يترتب آثار الشع الا على وجوده ، لا على مجرد مفهومه . اذ مفهوم الشع ليس حقيقة الشع التي يترتب عليها آثارها ومن هنا قالوا بالوجودين الذهني والخارجي والأول هو تحقق مهية الشع و معناه بحيث لا يترتب عليه آثاره واحكامه ، كوجود معنى النار في ذهننا ، و الثاني هو وجوده بحيث يترتب عليه آثار الخاصة و احكامه المخصوصة كوجود النار في خارج الذهن والاعتبار و ماهية النار و معناها باقية في كلا الوجودين بحالها و لا يتغير ولا يتبدل هي في انفسها اصلاً . فاتضح غاية الاتضاح ان كل بسيط الحقيقة يجب ان تكون تمام كلشي ، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الأشياء على وجه ارفع واعلى واشرف والطف ولا يسلب عنه الا النقصان و الامكانات والأعدام و الملكات .

فان قلت : اليس للواجب تعالى صفات سلبية ، ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا بكم ولا بكيف و هكذا يسلب عنه سائر الأشياء الامكانية مطلقاً .

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام و النقصان و سلب السلب وجود و سلب النقصان كمال وجود ، فاثبات الكثرة في الوحدة الحققة وهي بسيط الحقيقة من وجه و سلبها عن الوحدة الحققة من وجه آخر . و محصل المرام في المقام الذي يسمى بالكثرة في الوحدة على وجه

ارفع واعلى ، ان بسيط الوجود فى مرتبة ذاته البسيطة كل الوجودات بما هى وجود لا بما هى نقصانات - ناقصات - و بسيط الكمال و الكمال البسيط فى مرتبة ذاته كل الكمالات كذلك وبسيط العلم و العلم البسيط كل العلوم ، كذلك بسيط الحيوة و الحيوة البسيطة كل الحياه وكذلك و بسيط الارادة والارادة البسيطة كل الارادات كذلك و بسيط القدرة و القدرة البسيطة كل القدرة كذلك ، و هكذا فى كل جهة كمالية و حيثية شرقية للموجود بما هو موجود و يرجع محصله الى ان بسيط العلم و العلم البسيط علم بحث فى مرتبة ذاته البسيطة بلاشوب جهل اصلاً، و يثبت به اصل العلم و عمومه و بسيط القدرة و القدرة البسيطة قدرة صرفة لا يشوب بعجز اصلاً، فيثبت به اصل القدرة و عمومها . و بسيط الوجود والكمال وجود بحث وكمال صرف لا يشوب بعدم ولا نقص اصلاً وهكذا و هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من رب العالمين و نزل به الروح الأمين وصار ضرورياً من الدين . وكون الواجب صرف الكمال وكمالاً صرفاً وعلماً بحثاً و قدرة محضة و حيوة صرفة لا نقص له تعالى فى شئ منها اصلاً مما لا يابى عنه عقل عاقل ولا نقل ناقل ، بل يوجه البرهان وجاء به من جاء بالقرآن .

بوجه آخر ، فنقول : ان العرفاء قد اصابوا فى اطلاق الوجود المطلق و الوجود المقيد على غير ما اشتهر بين ارباب البحث والنظر. فان الوجود المطلق عبارة عما لا يكون محصوراً فى امر معين محدوداً بحد خاص و المراد من الحد و التعيين هاهنا هو النقصان و فقدان الكمال ، والوجود المقيّد بخلافه ، كالانسان والفلك و غيرهما .

وذلك الوجود المطلق الذى هو الوجود البحث و الكمال الصرف

و العلم الصرف و الحياة البحتة والقدرة الصرفة هو كل الاشياء على وجه
 ايسر ، و ذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد محدود و فياض كل كمال
 متحدد موجود ، و مبدأ كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذى المبدأ ،
 فان معطى الشئ لا يفقده و فاقد الشئ لا يمكن ان يعطيه ، فكل فياض
 للكمالات و معطى الخيرات يجدها فى مرتبة ذاتها بنحو اعلى و ارفع .
 فمبدأ كل الاشياء و فياضها يجب ان يكون كل الاشياء و توجد كمالاتها
 وخيراتها مجرّده عن نقصاناتها فى مرتبة ذاته البسيطة بنحو اشرف وبوجه
 الطف و ايسر ، فالوجود الجمعى الواجب الذى لا تتم منه يحيط
 بالوجودات المقيدة المحدودة التى يدخل فيها اعدام و نقائص خارجة
 عن حقيقة الوجود البحث داخله فى المقيدات و يحتوى عليها لا كاحتواء
 الكل للأجزاء ، ولا كاحتواء الكلى للجزئيات ، بل كاحتواء الحقيقة و
 الأصل فى مرتبة ذاتها للعكوسه او اطلالها والشيئية فى مرتبة الأصل بنحو
 الحقيقة و هو الشئ بحقيقة الشيئية و فى مرتبة العكس بنحو الحكاية
 و التبعية يعبر عنها بالرشحية لا كرشحية البحر فانها يوجب المثلية و
 النسخية تعالى الحق عن ذلك .

فكل ما فى مرتبة العكسية من جهات الشيئية وكمالاتها ، لا من حيث
 نقصاناتها وضعفها توجد فى مرتبة الاصل و الحقيقة بنحو اعلى و ايسر
 الحكاية من الحقيقة فانى — فان البيئونة بينهما بيئونة صفة لا عزلية —
 قال عليه السلام : توحيدته تميزه عن خلقه ، وحكم التميز بيئونة صفة
 لا بيئونة عزلة . و بيئونة الصفة كالبيئونة بين الغناء والفقر ، و بيئونة
 لعزلة كالبيئونة بين السواد الشديد والضعيف و الرشحة والبحر . وهذه
 البيئونة توجب النسخية بخلاف الأولى ، فانها تنفى المشاركة رأساً ولا
 تبقيهما اصلاً ، لا بنحو المماثلة وهى المشاركة فى تمام المهية ولا المجانسة

و هي المشاركة في بعض المهيّة ولا المشابهة و هي المشاركة في نحو من الصفة ولا غيرها من اقسام المشاركة و ح يتصحح مصداق قوله ، عليه السلام : ان الله خلو من خلقه و خلقه خلومنه ، كما قال تعالى : ليس كمثله شئ . و هذا هو معنى قوله : بان عن الأشياء بالقهر لها ، و بان الأشياء عنه بالخضوع له و غنت الوجوه للحثى القيوم . و المراد فى الن مقام من العكس والأصل ان نسبة كمالات الأشياء و وجوداتها الى الكمال ان حقيقى والوجود الجمعى الواجبى نسبة الحكاية الى ذى الحكاية والآية الى ذى الآية - سنريهم آياتنا فى الآفاق الخ - وفى انفسكم افلا تبصرون - و بين الحكاية بهذا المعنى و المحكى عنها وان وجد ضرب من الطباق والمناسبة ليتصور كون الحكاية حكاية و الآيه آية ، والا يلزم ان يكون كن شئ حكاية كل شئ وكل شئ آية كل شئ و هذا سفسطة بالضرورة ولكن لما كانت الحكاية بهذا المعنى مخالفة لذى الحكاية بالكمال و النقص بهذا الوجه ، و التفاوت و البينونة بهذا الوجه يرجع الى بينونة مجرد الغنى و الفقير بمعنى ان الكامل غنى مطلق من جميع الجهات و انناقص محتاج صرف و فقير من جميع الجهات والله الغنى و اتم الفقراء ، و المخالفة و البينونة بين الغناء الصرف و الفقر الصرف اثم أنحاء المخالفة و اكمل انواع البينونة والغناء عدم الفقر و بالعكس ، ولا بينونة اتم من بينونة توجد بين الشئ و عدمه لمكان المناقضة ، فلا يبقى وجه مشاركة اصلاً ، ولا يتصور مشاركة بوجه ما مطلقاً . و بهذا الوجه يتوجه قوله عليه السلام : وهو شئ بخلاف الاشياء . اذ لا يبقى المشاركة بينهما الا فى مجرد المفهوم و المعنى الكلى المقول عليهما بالتشكيك بهذا المعنى كما لا يخفى على اولى النهى و عليك بالتثبت فهذا الانهاء فان فيه حقيقة الهدى و مع هذه البينونة التى هى البينونة القصوى توجد

الجهات الكمالية و الشیئات الشرفیة التى فى مرتبة ذات العکس فى مرتبة ذات الأصل بنحو اشرف مجرّدة عن نقصانها لمكان الطباق الذى بليها كما او مانا ، و این مرتبة العکس من مرتبة الاصل وما للتراب ورب الأرباب ولقد اوصوا و امروا بحفظ المرتبة لما فيه من المحافظة والحراسة عن الضلالة والغواية . القصة و هذا هو معنى الكثرة فى الوحدة حيث قالوا و هو الكل فى وحدته .

و توضيحها ، ان کمالات الاشياء و وجوداتها و جهات خیراتها الوجودیة بماهى وجودیة بماهى کمالات و وجودات و خیرات التى توجد فى ذات الاشياء الامکانیة متفرقة و تحصّلت فى هياكلها المختلفة و مراتبها المتعینة متشعبة توجد فى مرتبة ذاته الاحدیة البسیطة من جمیع الجهات مجتمعة متوحدة بالغة فى التآحد لا کاجتماع الأجزاء فى الكل خارجیة كانت الأجزاء ام عقلیة ، تحلیلیة كانت ام غیر تحلیلیة ، ولا کاجتماع الجزئیات فى الاندراج تحت الکلى ، بل على وجه یؤكد احدىته و یوجه بسلطته الحقّة و یوجب وحدته الحقیقیة و هذا غیر الوحدة فى الكثرة ، اذ المراد من الوحدة فى الكثرة هو سریان نور الوجود فى هياكل الاشياء بحيث یبقى کثرتها بحالها و حقیقه هذا السریان عند البرهان یرجع الى رحمته التى وسعت کل شیء و شملت کل ظل و فىء ولا یخلو منها شیء من الاشياء و هو فى کل شیء بحسبه حسبما اشار الیه تعالى . فکما ان مرتبة الرحمة دون مرتبة ذات الرحمن و غیرها ، فکذلک مرتبة هذا السریان دون مرتبة ذاته الأحدىة و غیرها . و هذه الرحمة الواسعة هى روحه السارى فى السماوات و الارضین و به حیات کل شیء و هى حقیقة نور نبییننا محمد ص - التى خلقت قبل الاشياء کلها ، و من ثم صار ، صلوات الله علیه و آله ، رحمة للعالمین و هى روح الارواح و حقیقة

الحقائق وطينة الطينات، وهى مشيته التى خلقت الاشياء بها وهى بنفسها حسبما قال عليه السلام، خلق الله الاشياء بالمشية والمشيئة بنفسها وسبقت رحمته غضبه، وهى نسبة استوائية اى استواء ذات الرحمن على العرش الذى بمعنى جميع المخلوقات المسماة بالعالم الأكبر و الانسان الكبير وهى بنفسها ذات درجات عالية و سافلة رفيعة و خافضة و ذات شعب كثيرة و انقسامات عديدة و حقائق متخالفة حسبما يوجد بها و بدرجة من درجاتها و مرتبة من مراتبها من ماهيات الأشياء الامكانية المختلفة و ذوات الامور العالمية المتباعدة، وهى من حيث هى مع قطع النظر عن تعيينات ذوات الأشياء واختلافاتها الذاتية، امر وحدانى و طبيعة وحدانية حسبما قالوا، الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على طبق ما اخبره الشارع المخبر الصادق من وحدة نور اول ماصدر و هو نور الصنع والابداع الذى انبجس من نور جماله و جلاله، اى من مجرد نور كنه ذاته الأحدية، وهى من حيث نفسها و وحدتها ظل وحدة الواحد: الأحد الصمد الذى لم يلد و لم يولد الخ و هو واحد بالوحدة الحققة الحقيقية و رحمته هذه انما هى واحدة بالوحدة الظلية و هى ظل الوحدة الحققة — ماللتراب و رب الارباب — وآيات الله التى قال فى حقها: سنريهم آياتنا فى الآفاق . . . وقال: وفى انفسكم اولا تبصرون، وهى مراتب هذه الرحمة و درجاتها و شعبها و اغصانها و فنونها وهى شأن الله المطلق وله تعالى فى كل شئ بحسبه شأن من الشئون و هى مع كونها متشأناً واحداً تشعبت الى فنون الشئون المختلفة حسب اختلاف ذوات الالعيان العالمية والماهيات الامكانية والهيكل القابلية و مراتب تعيينات الأشياء السوائية والمجالى المرآيته .

و بحسب ملاحظة وحدتها و اعتبار وحدانيتها قالوا: لا فاعل فى

الوجود الاله . و من ثم يصدق ان الله فاعل كلشئ وكلشئ ما خلا الله مخلوق ، مع كل يعمل على شاكلته ، تبارك الله احسن الخالقين .

و على ما زبرنا ، حسب ما فى الزبر الالهية و الصحف السماوية انكشف سر الوحدة فى الكثرة و ظهر وجه سريان نور حقيقة الوحدة ، جلت عظمتها والوحدة الحققة عمت رحمتها فى الكثرة . فالكثرة . حقيقية و نور حقيقة الوحدة والوحدة الحققة فيها سارية - يا الهى لك وحدانية العدد - و اين السراية من ذات السارى وأتى البراية من ذات البارى ، تعالى عن الحلول والاتحاد عن المباشرة و ملابسة العباد ، و هو معكم اينما كنتم . و الحق موجود بحقيقة الوجود والوجود الحقيقى الجمعى ، و انه - شئ بحقيقة الشيئية - و ماسواه موجود برحمته الواسعة التى هى الوجود الظلى و ظل الوجود الجمعى الحقيقى ، و الوجودات الظلية الكثيرة بالكثرة الحقيقية موجوده فى ذات مرتبة حقيقة الوجود الصرف البحث على وجه اعلى منزهة عن نقصاناتها ، و حقيقة الوجود الجامع الحقيقى مع علّوها و علوم منزلتها عن مراتب الاشياء و احتوائها عليها واحاطتها بها فى مرتبة ذاتها سارفيها برحمتها الواسعة التى توجد بها الاشياء و بمرتبة من مراتبها و درجة من درجاتها و نحو من انحاءها وكلشئ مما سوى الله تعالى . و اين مرتبة السراية هذه من مرتبة الاختواء الجمعى الأحدى وانى مرتبة الرحمة من مرتبة ذات الرحمن وذات البارى . و هذه السراية هى سر دثّوه من الاشياء تعالى عن الاقتران والمقارنة ، كاقتران شئ بشئ ، والاختلاط والمخالطة ، كاختلاط شئ بشئ ، فهو عال فى دثّوه و دان فى علّوه ، سبحانه من دانت له السموات والأرضون ، الاله الخلق والأمر . فكما ان مرتبة ذات الرحمن البسيطة من كل جهة الواحدة بالوحدة الحققة متقدمة على رحمتها

الواسعة و مشيئتها العامة و مقومة لها ، فكذلك مرتبة وجود الكثرة فى الوحدة بوجه اعلى متقدمة على مرتبة سراية نور حقيقة الوحدة فى الكثرة و مقومة لها ، لما انكشف مما سطرنا ، ان المرتبة الاولى بعينها مرتبة ذات الرحمن البسيطة بالبساطة الحقه .

و المرتبة الثانية هى بعينها مرتبة سراية ذات الرحمان ورحمتها انواسعة و مشيئتها الشاملة و ارادتها النافذة و يدها الباسطة و نسبتها الاستوائية و تقديم مرتبة الذات على اضافتها الى الأشياء و صفتها الاضافة الاشراقية التى هى بعينها نفس رحمتها الواسعة مما لا يخفى على اولى النهى ، و انكشف ستركون مسألة الكثرة فى الوحدة اصلاً لمسألة الوحدة فى الكثرة و أمّا لها لمكان ما اقيم عليه البرهان من ان المسبّب لا يعرف الا بالسبّب حسبما ورد عنهم ، عليهم السلام ، لا يعرف بمخلوق شيئاً الا بالله ، و ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله و بعده الخ ، اولم يكف بربك انه على كلشئ شهيد .

تبصرة

بقى فى المقام لطيفه و فى كشف المرام لطيفة ، لا بدّ من التعرّض لها و الكشف عنها اعانة لطالب الهدى و ناهج منهج الاهتداء و اماطة الادى عن سبيل سالك مسلك الاستواء فنقول ، لقائل ان يقول : كيف يلزم من القول بالوحدة فى الكثرة بهذا الوجه الذى شرحته والمعنى الذى فسّره ، التوحيد الذاتى المعروف بوحدة الوجود و الموجود حسبما رآه العرفاء و اقتضاه النظر الخاصى و الاعتبار الاختصاصى ؛ فان هذا الذى كشف عنه اين من ذلك ؟ وائى ، لأن ما ادعيّت مما لا يابى عنه النظر العامى ، اذكون حقيقة الوحدة التى هى

عين ذات الرحمن سارية في كثرة الاشياء بمعنى شمول رحمته الواسطة
للأشياء كلها مما يقول به الكل و يعترف به الجلل، كيف لا ، وقد بلغنا هذا
بطريق الضرورة من الدين المبين و شريعة البيضاء ، ولا يحتاج فيه الى
انعبرة و النظر اصلاً ، وكيف يقال النظر الخاص دون العامي مما اقتضاه
و العام و الخاص مضطراً الى القول بان رحمته وسعت كل شيء ، فاستمع
اولاً ايها الطالب للهدى لما يتلى عليك و يلقي اليك من قول نبينا ص -
لو لئى الأوصياء والأولياء عليهما وآلهما السلام ، - التوحيد ظاهره في
باطنه ، وباطنه في ظاهره . . . فاتنبه . و اما ثانياً ، فاقول ، انه لا بشد
في فك هذه العقدة و حلها من تمهيد مقدمة غامضة لا مخلص عنها وهى
ان اطلاق الوجود على الرابطة التى فى القضايا ، و سميت عند علماء
الأدب بالكون الناقص ، عرفت بالمعنى الحرفى و عرفت بالمعنى الغير
المستقل فى اللحاظ و الغير الملحوظة بالذات ، ليس عند اصحابنا بالمعنى
المستفاد من 'مطلق الوجود او منه اذا كان محجولاً' او رابطياً، اى موجوداً
و ثابتاً لغيره كوجود السواد للجسم وكثيراً ما يقع الغلط فى اطلاق الوجود
تارة بمعنى الرابطة التى هى فى حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات ،
و تارة بمعنى احد قسمى مفهوم الوجود الذى بمعنى التحقق وكون
الشئ فى نفسه ، سواء كان لنفسه، كوجود الجسم ، او لغيره كوجود

١ - قوله : من مطلق الخ اى اعم من ان يكون تاماً او ناقصاً حسب عرف
فن الأدب. وبعبارة اخرى اعم من ان يكون بمعنى التحقق الذى يقابل العدم ،
اذ النسبة التى كانت فى القضايا ولم يصبر موضوعاً ولا محمولاً، بل نسبة
بينهما ماداست كك . و هى بهذا الاعتبار ليست بشئ ولا موجود اصلاً.
فانها اذا احمل عليها الشئ او الموجود ، خرجت عن كونها نسبة بينهما
وصارت احد طرفيها - من الاستاد الحكيم النورى دام ظله العالى .

السواد للجسم و هو اى الوجود لغيره الذى يقال له الوجود الربطى لا الرابط كما اشرنا . فكون - الف - ب ، ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود - ب - فى نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور موضوعاتها و مجالها حتى يستلزم وجوده فى نفسه الذى يقابل عدم نفسه ، بل انما هو مجرد اتصاف الف ، ب ، اى الرابط بينهما والنسبة بين طرفهما ، فيجوز ان يتصف الموضوع بأمر عدمى مما له ثبوت بنحو من الأنحاء و ان لم يكن فى الخارج بل فى الذهن .

[بيان الفرق بين الأعراض الحالة فى الصور والوجود الربطى]

وما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمة النضيجة، ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده فى نفسه الوجود لموضوعه كما فى الاعراض و الصور، اذا المحمول بما هو محمول والمنسوب بما هو منسوب ليس له وجود فى نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول ، بل عنوا بذلك انه لا يوجد نفسه ، وانما له ثبوت للموضوع لا وجود - له - فى نفسه ، و وجوده فى نفسه مجرد انه ثابت للموضوع ، و فرق بين قولنا ، وجوده فى نفسه هو وجوده لموضوعه كما فى العرض ، و بين قولنا ، وجوده فى نفسه هو انه موجود لموضوعه ، فان الأول يستلزم الوجود والكون التام الذى يقابل العدم دون الثانى . فان مفاد الثانى و محصله يرجع الى المعنى المصدري والكون النافص النسبى الذى هو مجرد نسبة وصف المحمول الى ذات الموضوع كما لا يخفى على المتدرب الأديب و من له دربة باسلوب الكلام ولا سيما هذا الكلام العجيب . واما ان طرفى النسبة و حاشيتى الحكم هل هما بحسب الواقع و ظرف الاتصاف والنسبة مما يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء ، فذلك كلام آخر

لادخل له فى المقام الذى نحن بصددہ الآن ، فان كلامنا الآن انما هو فى الكون الناقص النسبى الذى فى القضايا والنسبة التى كانت بين طرفيها.

خلاصة تحصيلية

تلخيص الكلام فى مقام التمهيد، هو ان كون الناقص النسبى والنسبة التى يعبر عنها بالمعنى الحرفى بما هو نسبة وربط بين الطرفين لا يمكن ان يقال ، انها شئ من الاشياء ولا موجودة بنحو من الأنحاء ولا يحكم عليها ولا بها ولا يخبر عنها وبها، فانها لمجرد ان يقال أنها شئ او حكم عليها بانها موجودة ، او اخبر عنها او بها بنحو من الأنحاء فقد صارت —ح— طرفاً للنسبة و خرجت عن كونها نسبة للشئين — بين الشئين — وربطاً و رابطاً بين الطرفين ، وهذا مما لا يكاد ان يخفى على اولى النهى فضلاً عن ارباب الفضل و اصحاب البصيرة من العلماء ومع ذلك لطيف و دقيق. وعند هذا يفرق المعنى الحرفى و يتميز الكون النسبى عن مقابلهما، والمعنى الحرفى كمعنى —من— مثلاً، انما يتصور ويتحقق فى مثل ذلك —سرت من البصرة الى الكوفة — حيث جعلت مفاد كلمة —من— ربطاً و نسبة بين السير والبصرة . واما اذا قلت ، ان من فى سرت من البصرة الى الكوفة كذا ، فقد اخرجتها من كونها حرفاً و صيرت معناها (ح) معنى اسماً مستقلاً كما لا يخفى .

اذ علمت هذا، فاعلم ان المسمى بالنسبة والاضافة والربط والارتباط والإتساب ومارأوا فيها من الألفاظ بحسب ضرب من القسمة عند اولياء الحكمة على قسمين :

ضرب منها الاضافة التى توجد فى القضايا ويتحقق بين طرفيها ويتصور

عند تصورهما والحكم باحدهما على الآخر يتوقف على تصورهما وتصورهما. ومن هاهنا قالوا، ببعدية الحكم عن التصورات الثلاث و انما يدرك لنا ويعلم معناها و ماهياتها بنحو التصور و التعقل فهى من المعقولات التى تحصل بماهياتها و حقائقها و انفسها فى انفسنا و اذهاننا . و هذه النسبة هى التى قسمت الى المقولات السبعة العرضية النسبية التى منها مقولة الاضافة بالمعنى الأخص . و ضرب منها الإضافة الاشراقية و هى ليست من سنخ المفاهيم و المعانى و لا يمكن ادراكها ولا العلم بها الا بصريح المشاهدة و عين الشهود بعبارة أخرى لا يعلم الا بالعلم الحضورى و شهود عينها الخارجى بعينها ولا يتصور ان يتصور حقيقتها و يحصل بنفسها وعينها فى انفسنا و اذهاننا كحصول المفاهيم و المعانى التى يعبر عنه بالعلم الحضورى . و السرفيه انها من سنخ الوجود و الوجودات كلها امور عينية و حقائق خارجية فان المراد بالوجودها هنا ليس مفهومه الاعتبارى الذى لا تحصل لها الا فى الأذهان و كسائر المعانى و المفاهيم التى ينتزع كلها من الحقائق العينية ولا يوجد فى الخارج بالذات الا مصداقها و هى منتزعة من المصاديق و يحمل عليها، اما بالذات كالذاتيات وماهى بمنزلتها ، او بالعرض كالعرضيات بل المقصود من الوجود هاهنا هو ما يوجد به المعانى و الماهيات و مطابق الحكم بها و مصداقها الذى هى مناط موجوديتها و ملاك وجودها الذى ينافى و يعارض عدمها ، و ظاهرا يضاف ان المفهومات بماهى مفهومات لا تأبى عن الوجود و العدم حتى نفس مفهوم الوجود بل الموجود و المعدوم كما لا يخفى . و لا يخفى ان مفهوم الانسان ليس بحقيقة الانسان التى يترتب عليها آثارها حيث يكون جسماً نامياً متغذياً و حيواناً يحس و يتحرك، ناطقاً يتكلم و يدرك الكليات، و من قال بخلاف ذلك فقد كابر و عارض البديهة و اثبت لنفسه السفسة

كما لا يخفى .

فهى ليست بحسب نفسها ومن حيث هى الالهى ، لاموجودة ولا معدومة ، فمناط الوجودية والوجود فيها امر خارج عنها اى عن انفسها بالضرورة ، وهو يجب ان يكون موجوداً بنفسها والاتسلسل الى التلا نهاية ، والمعانى و مفاهيم الاشياء انما توجد بضرب من الاتحاد ، لأن مصداق معنى ما ومفهوم ما وما يصدق هو عليه يجب ان يتحد معه فى الوجود ، فان مفاد الحمل و الصديق فى القضايا المتعارفة انما هو الاتحاد فى الوجود لا غير بالضرورة . فظهر ان مناط الوجودية والوجود نيس من سنخ المفاهيم والماهيات الكلية الطبيعية التى يقال فى جواب ما هو و من جهة انها يقال فى جواب ما هو ، وليست هى بحسب انفسها مناط الوجودية والوجود و يقال للكليات الطبيعية انها ماهيات الذات الامكانية وحقائقها و ذواتها التى توجد فى الذهن بكنها وانفسها ، و يقال، ان حيثية الوجودية ومناط الوجود زائده عليها ومغايرة لها حيث قالوا: ان وجود الممكن زائد على ذاتها، و وجود الواجب عين ذاته، والا فمفهوم الوجود و الوجودية بل مفهوم الوجود زائد فى الكل كما برهن فى موضعه ، و ظهر من هذا البيان الذى اظهرنا و اظهر مما اظهرنا، ان مناط الوجودية و مصداق مفهوم الوجود مطابقة و ما ينتزع مفهوم الوجود منه ليس نفس المفاهيم و المعانى الكلية بل افرادها الخارجية و ذواتها العينية ، فثبت ان ذواتها العينية و افرادها و حقائقها الخارجية كما يكون افراداً لها يكون افراداً لنفس الوجود ، اذ مفهوم الوجود منتزع منها كما ينتزع سائر المفاهيم و المعانى الكلية . فان زيدا مثلاً كما ينتزع من نفس ذاته العينية بذاتها و بنفسها من دون ضمنية اصلاً مفهوم الانسان و معناه الكلى ، فكذلك مفهوم الوجود، كما اظهرنا و

اوضحنا ، فكما يحمل و يصدق عليه مفهوم الانسان صدقاً بالذات باعتبار انه منتزع من نفس ذات زيد بالذات كما اظهرنا، فكما يكون زيد لمجرد هذا فرداً حقيقياً لمفهوم الانسان و معناه الكلى و مصداقاً تحقيقياً له و مطابق احكامه ، فيجب ان يكون زيد بعينه كذلك بالنسبة الى مفهوم الوجود لاشترائك العلة، و تحكم التفرقة . وكما يكون زيد بعينه مصداقاً بالحقيقة لمفهوم الوجود المشتق و فردآله بالذات بالبداهة ، فذلك يجب ذلك بالقياس الى نفس مفهوم الوجود الذى هو مبدأ الاشتقاق . من دون التفرقة لليلة الجامعة و البرهان الاستوائية .

[اقامة البرهان العرشى على اصالة الوجود و وحدت حقيقته]

فاذا تحققت بحقيقة ما اظهرنا وحققنا ، فاعلم ان المراد باصالة الوجود فى الموجدية و المجعولية انما هو هذا ، فكما يكون لمفهوم الوجود والثابت و مرادفهما افراد حقيقة خارجية ، فذلك لمفهوم الوجود و الثبوت و مرادفاتهما بلاشأبة شك و لاربية ريب . و مضايقة عرف اللغة و علم الأدب عن اطلاق لفظ الوجود على ذات زيد و غيره ، لا يعارض البرهان ، فان البرهان انها هو المتبع ، فان حقائق الأشياء لا يقتنص من الاطلاقات اللغوية او الاصطلاحات العامة حسب عادة العرف و مع هذا لامضائية فى ان يكون الاطلاق اللغوى مجازاً لغوياً و تجوزاً عاماً ، اذ لا كلام لنا فى الألفاظ و حقيقتها و مجازها ، بل مقامنا تحقيق حقائق الأشياء على ما هى عليه فى الواقع ، و بيان حقيقة عرف البرهان و مجازها ، و هذا كما ترى منافى جانب احوال المبدأ الأول تعالى واسمائه الحسنى و صفاته العليا حيث نضطر الى ارتكاب الخروج عن آداب عرف اللغة والأدب كلاً وجلاً حسب اضائة بينضاء البرهان و انارة قمرء

العرفان .

تنقيح و توضيح

و من الواضحات اليّينات ان مناط رفع العدم عن الاشياء انما هو ينافى عدمها بالذات ، و ما ينافى العدم بالذات ليس بالضرورة الا الوجود و ان الوجود انما هو بالحقيقة رفع العدم ، كما ان العدم هو رفع الوجود بالحقيقة ، و من ثم قالوا : ان تقيض الشئ انما هو رفعه ، فموجودية الاشياء انما يتحقق بالحقيقة بما يرفع به عدمها و ما يرفع به عدمها انما هو تقيض عدمها لا غير و تقيض عدمها ليس الا الوجود . فكل شئ غير الوجود انما يوجد بالوجود الذى به يرفع عدمه و ما به يرفع عدم الشئ و يصير به موجوداً ، يجب ان يكون موجوداً بالحقيقة والالكان ليساً بحتاً و معدوماً صرفاً بالضرورة لامتناع ارتفاع النقيضين ، فكيف يتصور و يتحقق ما به يرفع العدم ، فان العدم الصرف لا ينافى العدم ولا يرتفع به ، والا يلزم ان يكون العدم نفس ما يرفع به العدم و كون الشئ تقيض نفسه و رفع ذاته فهذا سفسطة ، بل يلزم ان يكون عدم الشئ وجوده وهذا سفسطة بالضرورة فالوجود الذى به يرفع العدم و تصير الاشياء به موجوداً لا يتصور ان يكون معدوماً اصلاً ، ، بل هو موجود بالحقيقة و غيره من المعانى و الماهيات التى يكون طائفة منها ماهيات الذوات الامكانية و ذوات الموجودات العالمية التى يزيد وجوداتها عليها كما اوأنا انما يوجد به حتى نفس مفهوم الوجود والموجود بل مفهوم العدم البحث و المعدوم 'الصرف اللذين لاحظ لهما من الوجود الا فى الذهن مع كونهما مفهومى العدم البحث والمعدوم الصرف . و من هنا يظهر ان مفهوم الشئ ليس حقيقته التى يترتب عليها الآثار ، والا يلزم ان يكون المعدوم الصرف و

الليس الساذج البحت الذى لاحظته من الوجود اصلاً موجوداً فاذا تحققت بما حققناه ، فاعلم ان الوجود الذى يوجد بنفسه الكان موجوداً لنفسه بمعنى انه لا يحتاج فى تنفس نفسه و تذوت ذاته الى الغير اصلاً فهو واجب الوجود بذاته و لذاته ، والافهوالممكن لذاته الذى الذى يوجد بنفسه لالنفسه ، بمعنى انه فى تذوت ذاته يحتاج الى الخارج عن ذاته المذوت لذاته المقوم القيوم لنفسه المقيم لها . فلا يلزم ان يكون كل وجود اذا كان الوجود موجوداً بنفسه و بذاته واجباً بالذات كما توهمه الشيخ الاشراقى واورد على القائلين باصالة الوجود ، حيث قال: لو كان الوجود موجوداً ، فاما ان يوجد بوجود زائد عليه عارض له فيلزم التسلسل ، او يوجد بنفسه ، فيلزم ان يكون كل وجود واجباً بالذات ، فان الواجب ما يكون موجوداً بذاته لا بغيره .

والجواب ، ان الواجب ما يكون موجوداً بذاته و لذاته بالمعنى الذى سلف .

وجه آخر

ان الوجود الذى يوجد بنفسه ويوجد غيره به و يرفع بنفسه عدم نفسه و يرتفع العدم عن غيره به ، اما ان يرتفع به عدم الأشياء كلها و ينافى بنفسه عدم الأشياء رأساً و يسد به جميع انحاء العدم و يمتنع ، ام لا ؟ !

والاول هو الله الواجب والثانى هو الممكن المفتقر اليه عما سواه والوجود المفتقر بالذات الموجود بنفسه لالنفسه انما يفتقر الى الوجود الغنى بالذات فى تذوت ذاته و تنفس نفسه اليه ، والمفتقر فى ذاته الى شئ انما ارتبط اليه فى ذاته و بذاته لا بامر زائد على ذاته ، والمرتبطة الى

الشئ بنفس ذاته هو مجرد الارتباط لاغير ، اذغير الارتباط الى الشئ
انمايرتبطاليه بالارتباط، والارتباطمرتبطة بذاته لارتباطزائد على ذاته كما
لايخفى على اولى النهى . و من هنا قالوا : ان المضاف بالحقيقة نفس
الاضافة . وقالوا ايضا : الاضافة انما هو المضاف الحقيقى كالأبوة وغيرها
اى ذا الاضافة كالأب هوالمضاف المشهورى ، و حمل مفهوم المضاف
على المشهورى انما هو بضرب من المجاز و على الحقيقى على الحقيقة،
و عنوانه ، ان المشهورى بالعرض ، وان الحقيقى انما هوالمضاف
بالذات و الحقيقة ، و لهذا سميّا بالمشهورى و الحقيقى .

تنبيه نورى

و اذا تعلّمت بهذا و اعلم ان الوجود انما هو الظاهر بالذات و
غيره من المفاهيم لا يظهر الابه، كما انه الموجود بالذات و غيره من
المعاني لا يوجد الابه، اذ نفس مفهوم لفظ الظاهر و المعلوم و الظهور
و الانكشاف و مايرادفها من الالفاظ ليس بظاهر ولا معلوم بالحقيقة ،
ولاظهور وانكشاف بالذات ، بل مصداقاتها و حقائقها التى هى وجودات
و موجودات بالذات، كما ان مفهوم الانسان ليس بانسان بالذات بل
حقيقة الانسان انما هى وجوده الذى يوجد مفهوم الانسان به فى الخارج،
و هكذا شأن المفاهيم والمعاني .

فظهرما اظهرنا ، ان الحقائق الوجودية والوجودات بما هى وجودات
حقيقية و موجودات بالحقيقة ، انوار بالحقيقة و حقائق نورية . اذالنور
مظاهر بذاته و به يظهر غيره . و ليس كذلك (حسبما اظهرنا - ان الوجود
الذى حققنا انه موجود بالذات و به يوجد غيره من المعاني والمهيات)
مفهوم النور والضوء والضياء والسناء الذى يصدق على الانوار الحسية وغير

الحسيّة التي يكون منها العلوم والصور العلمية ، فبالوجود الذي اوجد الله تعالى الأشياء اظهرها ، و ايجاد الأشياء انما هو بالحقيقة اظهرها و اشراق النور الأول والنور الأزل عليها .

تفريع نوري

فرحمته التي وسعت كل شيء و هي نوره الذي ظهر به كل ظل و فيع ، انما هي وجود الاشياء الذي به اوجدت و وجدت و اظهرت و ظهرت و هي اشراق نور الازل على الأشياء و ايجاد الحق لها و هي نور الابداع والصنع الأول كما ورد عن الرضا عليه السلام — الذي هو نور نبينا ص ، ان الذي صدر من النور الاول قبل سائر الاشياء و هي مشيته التي خلقها الله تعالى بنفسها و خلق الاشياء بها كما ورد في الكافي لشيخنا الكليني ، رض ، و هي كلمة الله العليا و الكلمة الاولى التي قال في حقها : « اذا اراد شيئاً ، ان يقول له كن... » و « كن » انما هي عالم الأمر وهو غير عالم الخلق ، ألاله الخلق والامر .

قوله : « فيكون » يشير الى الخلق . و قدمنا و قدمنا ، ان المعلول بالذات المفتقر في ذاته المرتبط بنفسه الذي هو الوجود الامكاني طراً ، و يعبر عنه في عرف طائفة بالنفس الرحمانى و هي الرحمة الواسعة التي تكون عين الارتباط فان المرتبطه بالذات انما هو الارتباط و ذو الارتباط الذي يزيد على ذاته الارتباط ، انما يقال له ، المرتبط والممنسوب و المضاف و غيرها من المرادفات على الشهرة لاعلى الحقيقة ، و هكذا التحقيق فيما ضاهاه كما حقق في محله . و قد تقدم ان النسبة بما هي نسبة ليس بشيء ، فانها نسبة الشيء الى الشيء و ربط الشيء الى الشيء و نسبة المحمول الى الموضوع اذا حكم عليه او به صارت طرفاً للنسبة و خرج

عن ان يكون نسبة .

وهذه حسبما اظهرناه انما هي منزلة المعانى الحرفية ، وبهذا السند انعالى الشريف اللطيف صارت الأفعال الناقصة من باب الحروف وعُدَّت منها و انكانت من حيث البناء والصورة والصيغة والهيئة من باب الافعال، و نفس الافعال الحقيقية صارت برزخة بين الأسماء والحروف .

تفصيل فيه تحصيل

فالكون المسمّا بالكون التام عند علماء قشر الأدب المسمى بالكون الحقيقى عند اصحابنا الذى هم اولوالالباب ، و حقيقة الوجود الوجود بالحقيقة المسمّا بحقيقة الشيئية فى لسان ارباب العصمة مختص بذات الله تعالى ، او الكون المسمى بالكون الناقص فى عرف ظهر الادب المسمى بالكون الاضافى والاضافة الاشراقية و الوجود الارتباطى و ارتباط الوجود الحقيقى ، و نسبته الى ماسواه فى عرف العرفان و البرهان المعبر عنه بالرحمة الواسعة والمشيئة الفعلية و انسبة الاستوائية التى يكشف عنها قوله ، عز من قائل ، الرحمن على العرش استوى . انما هو ما يوجد به الاشياء مما سوى الله تعالى و هو وجودها و حقائقها العينية و ذواتها الحقيقية التى يترتب عليها آثارها و احكامها وهو فى كل شئ مما سواه بحسبه اى بحكمه و حاله . فالاشياء العالمية و الذات الامكانية كلها امرية كانت او خلقية ، غيباً او شهادة ، ملكوتية او ملكية ، روحانية ام جسمانية ، جوهرية و عرضية و دنيوية و اخروية غير موجودة فى الواقع و نفس الأمر ، عيناً ام ذهنًا، الا بهذا الكون الاضافى النسبى الناقصى الغير الحقيقى و الوجود الارتباطى و ارتباط الوجود الحقيقى عزاسمه ، و اتسابه الى الأشياء

التي هي المهيئات الكلية حسب عرف الحكماء والأعيان الثابتة بلسان العرفاء و الذوات الامكانية التي يزيد عليها وجودها بما هو ارتباط و نسبة حسبما اظهرنا ، لايتصور ولايعقل ان يحمل و يحكم عليه بأنه شئ او موجود او غيرهما من الأحوال ، لخروجه عن كونه نسبة وارتباطاً لاستلزامه الحكم عليه او به ان يكون طرفاً للنسبة لانسبة و هف.

ایماء نوری

و بهذه اللطيفة الدقيقة الشريفة ، قالت الطائفة المحقة من اولياء الحكمة النضيحة : ان الممكنات لاوجود لها بالانفراد والاستقلال ولا شيئية ولاقوام ولاتقوم — ولا حول ولا قوة الا بالله — كما يقال ان الحروف لايستقل بالمفهومية ، وهو حیات كلشئ، كلشئ قائم به وكل شئ موجود به و نعم ما قيل نظاماً في الفارسية :

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عاشقان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این احرف با حق شناس ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس اسمان وزمین چیستند بنی آدم و دیو و دد کیستند
بگو، آنچه بینی توزان کمترند^۲ که با هستیش نام هستی برند
و بهذا الوجه الوجیه فی وجه یقال : «الاكلشئ ماسوی الله باطل»

تبصرة نورية

و من البين فرق بين ان لايتصور منا الحكم على شئ بأنه شئ او موجود مثلاً و بين ان لا يكون شيئاً في نفسه بوجه من الوجوه اصلاً، بأن يكون باطلاً بحتاً وعدمًا محضاً ، اذ الحكم والتصديق ضرب من

العلم والادراك والوجدان . و من الشایعات الذایعة و المشهورات الواضحة ، ان عدم الوجدان لا یوجب ولا یتلزم عدم الوجود ولا یدل به علیه ، كما اننا لا یمکننا ادراك كنه الحق المطلق الذی احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، ما عرفناك حق معرفتك . ولا یوجب هذا ان لا یكون الله تعالى موجوداً ، بل یدل على انه تعالى وجود بحت و موجود صرف فی الموجودیة و سائر كمالات الموجود بما هو موجود ، كالعلم والقدرة والحیوة وماضاهاها . فانه لما كان وجوداً بحتاً غیر محدود اصلاً و موجوداً قویاتاً فوق التمام ، غیر متناه فی قوة الوجود ولا یمكن ان یحضر ویتعقل لنا بكنه ذاته ، والا یلزم ان یكون وجوداً محدوداً ناقصاً فی كمال الموجودیة ، لأن كل ما تتعقله و یحضر لنا و یظهر عندنا ، یكون امراً محدوداً مخلوقاً مثلنا ناقصاً مردوداً الینا . فاذا قلنا ، ان المعنی الحرفی غیر مستقل بالمفهومیة لا یلزم من قولنا هذا ان لا یكون للحرف معنی اصلاً و كان الحرف من حیث المعنی عدماً بحتاً او كان ولم یفهم اصلاً ، فان نفی الخاص لا یوجب نفی العام و سلب المقید لا یتلزم سلب المطلق رأساً ، وكذلك اذا قلنا ، ان الممكن لیس له وجود بالانفراد ، او لا یكون موجوداً علیحدّه وبلاستقلال لیس معناه ، انه یكون عین الواجب و متحد به فی رتبة الوجود ؛ بمعنی ان الانسان مثلاً یكون موجوداً بالوجود البحت الواجبی و كائناً بالوجود الحقیقی الذی هو نفس ذاته و كنه حقیقته ، بحيث یحمل علیه معنی الانسان بهو هو و یطلق علیه تعالى لفظ الانسان كما یحمل علیه مفهوم كلمة الجلالة و یطلق علیه لفظها و كما یحمل او یطلق علیه سائر الأسماء الحسنی ، فان مفاد الحمل ای الحمل الشایع الصنّاعی هو الاتحاد فی الوجود ، فان هذا مما لا یتفقّوه به عاقل ولا جاهل ، كيف لا ، والمحتاج الصرف كيف یمكن ان یكون

غنياً بحثاً ، والبينونة بينهما بينونة صفتية لا اتم منها فى البينونة ، فان الغنا انما هو سلب الاحتياج وعدمه او بالعكس ، والنقيضان لا يجتمعان من جهة واحدة ، وهذا اول الأوليات الفطرية ، وهذا بعينه كما اذا قلنا ، ان الحرف لا يكون له معنى فهم بالانفراد ، اولا يكون له مفهوم غليظة وبلا استقلال ، ليس معناه ، ان المعنى الحرفى انما هو بعينه المعنى الاسمى مثلاً ، وليس ما فهم من كلمة من مثلاً فى — سرت من البصرة الى الكوفة — غير ما فهم من كلمة البصرة ، او السير افعال السير اصلاً ، وهذا لا يكون إلا فسطة بلا خفاء ، بل معناه البرهاني والمقصود العرفانى منه ، ان الممكن لما لا يمكن ان يكون موجوداً بالوجود التام الحقيقى ، ولم يتصور ان يكون شيئاً بحقيقة الشيئية ، بل يجب ان يكون موجوداً بالوجود الاضافى الاشراقى وكائناً بالكون الناقص الضعيف الظللى الارتباطى ، و شيئاً بشيئية الاضافية أى بنفس الاضافة المسماة بالاضافة الاشراقية والشيئية الظلية الغير الحقيقية ، فلا يكون شيئاً حقيقياً سوى الواجب تعالى عن الشريك والشيئية علواً كبيراً . ولما كان شيئاً نسبياً اى نسبة والنسبة بما هى نسبة ليست شيئاً (بشئ) ولا يمكن ان يقال انه شئ سوى الله لانه شئ وليس بسواه ، فهذه السالبة البسيطة التى تصدق باتفاء الموضوع رأساً . وبهذا الوجه اللطيف الوجيه الشريف قيل نظماً :

غيرتش غير در ميان نگذاشت زين سبب عين جمله اشيا شد

تذكرة فيها تبصرة

وانما قلنا: ان هذه السالبة بمنزلة السالبة البسيطة التى...، ولم انها

انماهی بعینها ، فان الموضوع فی هذه السالبة التي کنا فیها انما هو شیء وما هو بشیء .

والسرفیه ، ان النسبة والظل لمتاکان ضرباً من ضروب مطلق الشیء والشیء المطلق ینقسم الی الشیء النسبی والظلی والی غیره من الحقیقی، فكانت هی بهذا الوجه شیئاً ، ولما لم تكن النسبة بماهی نسبة وظل الشیء بماهو ظل الشیء شیئاً ، فلیست بشیء .

سئل عن بعضهم « علیهم السلام » عن الأظلة ، اهی بشیء اولیس بشیء ؟ الم ترالی ظلائک ، انه شیء و لیس بشیء . هکذا خطر الخبر بالبال فی الحال و لعلته هکذا ولعلته لم یکن هکذا . . . فانه علی الاجمال نص فی المقال علی ما خطر بالبال - تمت -^۱.

۱ - مراد از اظله عالم اعیان ثابته و حقائق امکانیه است از این باب که اعیان ظلال اسماء و اسماء ظل ذات حقند ، و از امام سؤال شد « کیف کنتم فی الاظلة . . . » جواب فرموده که: کننا اشباح نور... ملاک تعبیر باظله در حقائق خارجیه نیز موجودست چه آنکه باصطلاح اهل حق عالم اظلال و صور و ظهورات اعیانند و اعیان صور و ظهورات و اظلال اسماء و بالآخره اسماء الهیه جلوه و ظهور و صورت ذات و ذات غیب محض است و اسماء به فیض اقدس ظاهر و اعیان بفیض مقدس متحقق در خارجند .

وقد فرغت من استنساخ هذه الرسالة و تصحيحها و اخر ليلة العاشوراء سنة ۱۳۹۸ من الهجرة المحمدية فی المشهد المقدس والحمد لله علی حصول ما اردنا و صلى الله علی محمد و آله صلاوة نامیه دائمة و انا العبد الفقير المحتاج الی الله الفنی الدائم سید جلال الدین الموسوی الاشتیانی المرحوم المبرور سید علی غفر الله ذنوبهما و حسباً حسناً یسیراً .

بسم الله خير الاسماء

لمّا كان الافتتاح بما لا يتمّ المهمّ الابه متحتماً ، والابتداء بما ينتفع به فى اتمام المرام مهتما ، فليعلم ان هيهنا اموراً واصولاً لا بد من تمهيدها و تشييدها :

فمنها - ان الشيئية عند عرف العرفان على وجهين : ثبوتية و وجودية .

والمراد من الشيئية الثبوتية ، والشئ الثبوتى الشيئية المفهومية ، والشئ المفهومى ، والوجودية والوجودى بخلافهما ، فان العقل والوجدان بشهتان و يقولان ، ان فى الواقع المطلق شيئاً لا يكون بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عما هو خارج عنه ايّاً عن الصدق على الكثيرين ، وليس بمجرد ملاحظة نفسه الا امرأ مبهماً محتملاً للكثيرين ممكن الصدق عليها ، و يوصف نفسه بالكلّى ، اى الموصوف بالكلية ، و يعبر عن وصفه الذى هو ذلك الإمكان بالكلية ، وهذا النحو من الشئ والشيئية سمّيناه بالشئ المفهومى و الشيئية المفهومية ، و سمّوه بالشئ الثبوتى والشيئية الثبوتية . و من ثمة قديقال فى عرفهم : السمع الثبوتى و البصر الثبوتى والانسان الثبوتى مثلاً ، كما قالوا: سمعت الاشياء قبل وجودها بالأذن الثبوتية و ابصرت بالابصار الثابتة او بالسمع الثبوتى و البصر الثبوتى . وان فى الواقع المطلق شيئاً بخلاف ذلك، اى لا يكون

بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عنه الا آيياً عن الصدق على الكثيرين ، وليس مجرد نفسه الا محوضة حيثية ذلك الالباء و مجرد ذلك الامتناع ، فحقيقته حقيقة الجزئية الحقيقية والتشخص و التعتين بمعنى الالباء عن الحمل على الكثيرين والامتناع عن الصدق عليها ، و هو ممتنعة الصدق على الكثيرين بنفسه . وما هو بخلافه ، اى القسم الاول الذى هو بمجرد نفسه ممكن الصدق عليها لا يصير جزئياً حقيقياً شخصياً متعيناً ممتنع الصدق على الكثيرين الا به . وهذا النحو من الشئ والشيئية ، سميناه بالشيئية الوجودية والشئ الوجودى ، وسموه بالوجود واقاموا البراهين القاطعة على اتة الوجود بالحقيقة وما هو بخلافه اى الشئ المفهومى ، انما يصير موجوداً به بالعرض ، كما اتة يصير به متشخصاً وامراً شخصياً بالعرض ، وهذا ظاهر جداً .

و منها - ان الشئ المفهومى و مفهوم الشئ ليس بحقيقة ذلك التى يترتب عليها آثار ذلك الشئ واحكامه . مثلاً : مفهوم الانسان والفرس والفلک والملك و النار والماء ، ليس بحقيقة الانسان التى يترتب عليها آثار الانسان واحكامه الخاصة به كالنطق والتعجب والضحك والكتابة والتعلم والتفكر مثلاً ، وكذلك فى بواقى تلك الامثلة مثلاً مفهوم النار الذى اعتبر ، واتنزع من النار العينية ، ليس هو بعينه حقيقة النار التى تحتر و تسخن و تحيل وتحرق و تحيل الاشياء التى لاقتها الى نفسها تظلمها و تصورها ، وهذا واضح لاختفاء فيه . و من هنا قالوا : مفهوم الشئ انما هو ذلك الشئ بالحمل الاولى الذاتى^١ لا بالحمل الشائع الصناعى .

١ - و ان استثنوا بعض المفاهيم ، وقالوا الا مفهوم الشئ المطلق ، فانه كما يحمل على نفسه بالحمل الاولى كذلك يحمل على نفسه بالحمل المتعارف ، وكذلك فى امثاله الممكن العامى و الممكن الخاصى و هذا ←

و مرادهم ، ان مفهوم الشئ انما هو نفس مفهومه لامصداقه و حقيقته وذاته العينية الشخصية التى تتصف بآثاره واحواله واحكامه و يحمل عليها مفهومه حمل الكلى على شخصه و مصداقه و فرده ، و حمل عنوان الشئ على حقيقته . وانما سمشوا حمل المفهوم على نفسه حملاً اولياً ، لبداهة هذا الحمل ، واولية هذا الحكم ، و ذاتياً ، لانحصار هذا الحمل فى الذاتيات ، ولايتصور فى العرضيات . مثلاً: يقال ، مفهوم الانسان نفس مفهوم الحيوان والناطق ، ولايمكن ان يقال : مفهوم الانسان نفس مفهوم الكاتب والضاحك ، كما لا يخفى . ومناطق هذا الحمل هوالاتحاد فى المفهوم ، و سمشوا حمل مفهوم الشئ على حقيقته العينية وشخصيته العينية حملاً شائعاً و متعارفاً او صناعياً ، لشياعه و شيوعه ، و وجه الشيوع واعتبار اهل العرف له ، اى اهل عرف البرهان والنظر واصحاب صناعة العلم والاعتبار ، مس الحاجة اليه كثيراً وتوفر الدواعى اليه توفراً شديداً. اخمحل كون نفس مفهوم الشئ نفس مفهوم الشئ ضرورىً اولى حملها [حملاً لايفيدظ] لايفيد فائدة عند اهل الاعتبار والنظر ، بخلاف خلافه، كما لا يخفى على اولى النهى ، فان الاحكام النظرية التى مست الحاجة الى التعرض لها منحصرة فى الحمل الشائع المتعارف الصناعى .

و منها — ان الوجود والعدم نقيضان ومتناقضان بالذات لا بالعرض، وكل متناقضين بالذات لا بالعرض يكون كلاً منهما رفعاً للآخر و منافعاً له بالذات لا بالعرض ، لأن نقيض كل شئ رفعه ، فالوجود والعدم يكون كلاً منهما رفعاً للآخر ، منافعاً له بالذات لا بالعرض.

→
وان كان كذلك ولكن عندى نظر دقيق لطيف فى امر هذا الاستثناء . (منه دام ظله العالى) چون اين رساله را زمان آخوند نورى كاتب استنساخ نموده در حواشى بعد از (منه) دام ظله ، آورده است .

والمراد من قولنا : بالذات ، فى امثال هذا المقام ، ان يكون
حيثية ذات الوجود مثلاً و مجرد حيثية نفسه مع قطع النظر عن كل
ماهو خارج عنه ، بعينها حيثية المنافاة والرافعية والمناقضة للعدم ،
وكل ماهو خارج عن حاق نفس الوجود مثلاً، فهو لا يرفع العدم ولا ينافيه
بالذات وبالحيقة بل بالعرض و بتبعية الوجود . و من ههنا قالوا : ان
تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين يكون مفهوم
احدهما بعينه رفع الآخر. اى لا مفهوم له سوى كونه رفعاً للآخر ، ولاجل
ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما لامحالة عقلی
لايسع العقل تجويز واسطة بينهما .

و منها — ان كل ماهو بالعرض، اى كل حكم وحال ثابت لشئ بالعرض
و بتبعية شئ ، لا بد فيه من ان ينتهى الى شئ يكون ذلك الحكم
ثابتاً له بالذات و بالحيقة ، فان التبعية يلزمها المتبوعية ، والتابع من
حيث هو تابع لا بد له من متبوع لمكان التضايف . و من هنا قالوا : ان
ما بالعرض مشتبه بما بالذات دائماً ، وان الشئ الذى يكون له الحكم
بالعرض لا بالذات ، فهو بحسب نفسه و فى مرتبة ذاته خال عن ذلك
الحكم بالحيقة غير واجد له بالذات ، و ماشم فى مرتبة نفسه ومن حيث
ذاته رائحة ذلك الحكم ، و ذلك الحكم انما هو ثابت و متحقق فى
مرتبة ذات المتبوع ، والموصوف بذلك الحكم حقيقة انما هو نفس
ذات المتبوع لا غير ، فان المتبوع بالمعنى المراد ههنا ماهو متصف
بذلك الوصف بمجرد ملاحظة ذاته مع قطع النظر عن كل ماهو خارج عن
حاق نفسه ، فحيثية ذلك الوصف بعينها حيثية ذات الموصوف به فى
مرتبة ذاته ، و ظاهر ان مرتبة ذات التابع المفروض خالية عن مرتبة ذات
ذلك المتبوع المفروض غير واجدة اياها منفصلة اياها ، وان كان ضرب

من الاتصال بينهما . و مثاله في المشهور و عند نظر الجمهور، كون جالس السفينة متحركاً بالعرض ، اى بتبعية السفينة المتحركة في البحر ، فالجالس ماشم رائحة حركة السفينة بحسب نفسه بالحقيقة ، فانه ساكن بالحقيقة في مكانه الذى جلس فيه ، وانما يحرك بالعرض و لضرب من المجاز . واما مثاله عند النظر الخاص، كون الجسم اسود مثلاً، فان البرهان يحكم بان ماثبت له السواد بالحقيقة انما هو نفس السواد لاغير، فان الشئ غير خال عن نفسه البتة و واجد اياها غير منفك عنها ، واما الجسم فهو اسود ، اى ماثبت له السواد و وجده بالعرض لا بالذات و الحقيقة ، فان مرتبة ذات الجسم خال عن السواد ، والسوادية ، و حيشية ذاته غير حيشية السواد ، منفصلة عنها ، وان كان بينهما نحواً من الاتصال الذى يصحح ان يحمل احدهما على الآخر بالاشتقاق والتوسط، اى توسط ذو ، وهذا التوسط يرجع عند البرهان الى التوسط في العروض بالمعنى المحرر المراد ههنا ، و هو غير التوسط في الثبوت كما هو المشهور و عليه البرهان . ولكن هذا القدر من الاتصال و الارتباط لا يصير ذات الجسم واجداً للأسودية من حيث نفسه و في مرتبة ذاته، بل يصير اسود بضميمة السواد الذى قام به وعرض له ، فالضميمة بوجدان السواد في مرتبة نفسها اولى و احق من ذات الجسم بمعنى انه الاصل في ذلك الوجدان والجسم تبع له بالضرورة ، فان ما بالعرض يجب ان ينتهى الى ما بالذات.

تنبيه

هذا الذى اظهرنا و اخبرنا من عند البرهان واصحاب المعرفة ، لا ينافى كون الأسود حقيقة في الجسم و مجازاً في السواد عند اصحاب

الثلغة و عرف العريئة ، بل انما عرفنا عرف البرهان و عرف العقل و العرفان . قالوا : العلم بحقايق الاشياء [لا] يقتنص من اللغات .

و منها - ان النسبة بين الشيئين والارتباط بين الطرفين خارج عنهما ليس بشئ منهما لضرورة من الفطرة ، فالنسبة بماهى نسبة ومادام كونها نسبة ، لايمكن ان يحمل عليها شئ اصلاً ، بل لا يحكم ، عليه ولا به ، اصلاً ، حتى نفس النسبة ، اذ لو حمل عليه شئ او حكم به على شئ ، فصار طرفاً للنسبة موضوعاً فى القضية او محمولاً وخرج عن كونه نسبة بين الشيئين و ارتباطاً بين الطرفين ، اى طرفى الموضوع و المحمول . فالنسبة بماهى نسبة و مادام كونها نسبة لا خبر عنها ولا به ، انما هى آلة الاخبار عن الشئ و به الشئ [وبالشئ ظ] ولا يلتفت اليها بالذات ، ولا يقصد بالقصد الاول ، واستخرج من ههنا المعانى الحرفية الغير الاستقلالية ، فانها كلها معانى نسبية وادوات ارتباطية تعرف بها احوال الاشياء غير ملتفت اليها اصلاً ، اذ التفت اليها [اذا التفت ... ظ] لخرجت عن حدود الحرفية و دخلت فى بقعة الاسمية . وان النسبة تنقسم حسب انقسام الشيئية بحسب الاول الى ماهى من سنخ الشيئية المفهومية والى ما هو بخلافها اى الوجودية ، والنسبة والارتباط المفهومى المطلق من جملة ما ندرج تحتها الأجناس العالية النسبية السبعة العرضية التى تكون منها مقولة الاضافة المعروفة ، وهى غير الاضافة المطلقة ، بل جنس من اجناسها السبعة ، كما فصل فى محله . و اما النسبة الوجودية ، اى الوجود الارتباطى ، فهى الوجود الذى يفتقر فى تقوّم نفسه و تذوّث ذاته الى ما هو خارج منه مقوم و مذوّث لذاته ، فهو بنفسه متعلق بفاعله مرتبط بفاعله ، لا بارتباط زائد على ذاته عارض لها ، وكل مرتبط بذاته اى فى مرتبة ذاته الى شئ ، لا يكون الا نفس الارتباط ، لان غير الارتباط ،

انما يرتبط الى الشئ بعروض الارتباط له ، واما نفس الارتباط فهو مرتبط بنفسه . و من ههنا قد قسموا المضاف الى المشهورى و الحقيقى ، و قالوا : ان المضاف الحقيقى اى المضاف بالذات و بالحقيقة ، انما هو نفس الاضافة ، و غير الاضافة انما يصير مضافاً بضميمة الاضافة وانضمامها اليه و تقييده بها ، فالمضاف المشهورى ماشم رائحة الاضافة بالذات و بالحقيقة ، واما الاضافة فهو المضاف الحق . و قس على ذلك فى كل المشتقات ، فان الاسود المشهورى انما هو الجسم بضميمة السواد و انضمامه اليه ، والاسود الحق الحقيقى ، انما هو نفس السواد ، ولا يستعبدن ذلك ، فان الاسود مثلاً كما مر الايماء اليه ما وجد السواد و السواد واجد نفسه غير فاقد نفسه ، لامتناع خلو الشئ عن نفسه و غير السواد انما يجد السواد بانضمام نفس السواد اليه ، فالسواد اولى و احق فى هذا الوجدان ، لانه الاصيل فيه والاصالة فى وجدان السواد لنفسه . و من ثمة يقال فى عرف البرهان للجسم ، انه اسود بالعرض و بضرب من المجاز ، وان كان الأمر بحسب عرف اللغة واللغويين على العكس من ذلك .

فانكشف حينئذ ، ان الوجودات العاملة الامكانية [العالمية ظ] عين الارتباطات والاتسابات والتعلقات و الافتقارات ، اى مرتبطات متعلقات فقرات فى ذواتها بانفسها الى جاعلها القيوم ، تعالى ، و غير الوجودات الامكانية الفاقرة الذوات من المعانى و الماهيات الكلية و الاشياء المفهومية ، انما يصير مرتبطه متعلقة فاقرة الى الحق المقوم المذوت لحقايق الاشياء بضميمة تلك الوجودات و بالعرض لبالذات و بالحقيقة ، والالصارت تلك الماهيات الكلية العالمية والمعانى الامكانية بجواهرها و اعراضها كلها منحصرة فى مقولة واحدة و هى الاضافة ، ولا

يتصور ولا يتعقل تعدد المقولة حينئذ اصلاً، سواء كانت عند التعدد عشرًا، كما عليه المشهور، ام لا، اقل اواكثر، كما ذهب الى كل ذاهب، و ذلك بعد ذلك ظاهر جداً .

تنمة نورية

فلاضافة الوجودية التى لنوركنه ذاته سبحانه و تعالى الى الاشياء كلها ، و هى ليست الا اول فيض يفيض عنه ، تعالى اليها ، وهى نسبة الاستوائية و رحمته الواسعة و مشية الشاملة ، على ما سيظهر سره الشريف و وجهه اللطيف ، لما كانت لمعة نور كماله ، بهر برهانه و عكس نور جماله جل جلاله و اشراق شمس حقيقة نور جلاله و جماله عظمت شأنه على هياكل الاشياء عرفت بالاضافة الاشراقية و سميت بها ، فان حقيقة الوجود الحقيقى الحق الغنى المطلق الواجبى ، نور بالحقيقة كما ستعلم ، وافاضته على الاشياء التى هى نفس اضافته تعالى اليها ، ليس الاشراق ذلك النور الاول على هياكل الاشياء الفارقة اليها و الذوات الممكنة فى ذواتها .

[فى ان الالفاظ موضوعات للمعاني العامة]

و منها - ان تعميم معانى الالفاظ بقدر ما يساعد البرهان فى كل مقام مما يعاضده البرهان و يصححه و يؤكده و يقتضيه . قال صاحب الصافى ، اعلى الله مقامه محاذياً لما افاد فى المقام استاده استاد الكل : ان لكل معنى من المعانى حقيقة و روحاً وله صورة و قالب ، و قد يتعدد الصور و القوالب لحقيقة واحدة ، و انما وضعت الالفاظ للحقايق و الارواح و لوجودهما فى القوالب يستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد ما بينهما . مثلاً: لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور فى

الألواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غير ذلك ، بل ، ولا ان يكون جسماً ، ولا كون النقش محسوساً او معقولاً ، ولا كون اللوح من قرطاس او خشب ، بل مجرد كونه منقوشاً فيه ، و هذا حقيقة اللوح وحده و روحه ، فان كان فى الوجود شئ يستطر بواسطته نقش العلوم فى الواح القلوب ، فأخلق به ان يكون هو القلم — فان الله علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم — بل هو القلم الحقيقى حيث و جديفه روح القلم و حقيقته وحده ، من دون ان يكون معه ما هو خارج عنه ، وكذلك الميزان مثلاً ، فانه موضوع لمعيار يعرف به المقادير ، و هذا معنى واحد هو حقيقته و روحه وله قوالب مختلفة و صور شتى بعضها جسمانى و بعضها روحانى ، كما يوزن به الاجرام و الأثقال ، مثل ذى الكفتين و القبان و ما يجرى مجريهما ، و ما يوزن به المواقيت و الارتفاعات كالاسطرلاب ، و ما يوزن به الدوائر كالفرجار ، و ما يوزن به الأعمدة كالشاقول ، و ما يوزن به الخطوط كالسطر ، و ما يوزن به الشعر كالعروض ، و ما يوزن به الفلسفة كالمنطق ، و ما يوزن به بعض المدركات كالחס و الخيال ، و ما يوزن به العلوم و الاعمال كما يوضع ليوم القيامة و ما يوزن به الكل كالعقل الكامل ، الى غير ذلك من الموازين . فبالجملة ميزان كل شئ يكون من جنسه ، و لفظة الميزان حقيقة فى كل منها باعتبار حده و حقيقته الموجودة فيه ، و على هذا القياس كل لفظ و معنى ، و انت اذا اهديت الى الارواح صرت روحانياً و فتحت لك ابواب الملكوت و اهلت لمرافقة الملائكة و حسن اولئك رفيقاً . فما من شئ فى عالم الحس و الشهادة الا وهو مثال و صورة للأمر روحانى فى عالم الملكوت هو روحه المجرد و حقيقته الصرفة . »

اقول : و من هنا قيل : صورتى درزير دارد آنچه در بالا ستى .

و اليه تنحو المثل الافلاطونية و تنظر ارباب الانواع النورية . و قال : و عقول جمهور الناس في الحقيقة امثلة لعقول الانبياء والاولياء ، و من هنا ينكشف وجه الافتقار الى الحجة حجة العصر عليه السلام و الاضطراب اليه والاستنارة بنور وجوده الفائق وجوده على كل موجود مع غيبته الكبرى التي يمتنع فيها لنا درك دولة مشاهدته و ادراك نعمته صحبته والاستفاضة عن خطاب مشافهته ، و تلك الاستنارة منا والانارة منه ، عليه السلام ، كالارتفاع بوجود الشمس في يوم السحاب والاستبصار بنورها فيه فالاستبصارات لارباب الاعتبار والعبرة والاعتبارات لاصحاب البصائر والفكرة لا يتصور بصور الاصابة ولا يتفق على وجه المطابقة الا باشراق نوره على القلوب و ترشح سحاب علمه على العقول ، بل القلوب والعقول لاصحاب القلوب في هذه الدورة لا يتحصل الا بفضل من سحاب وجوده وافاضة بحر وجوده .

وقال قدس سره : فليس للأنبياء والأولياء ، ان يتكلموا معهم الا بضرب الأمثال ، لانهم امروا ان تكلموا الناس على قدر عقولهم ، و قد عقولهم انهم في النوم بالنسبة الى تلك النشأة ، والنائم لا ينكشف له شئ في الأغلب الا بمثل ، و لهذا من كان يعلم الحكمة غيرها لها رأى في المنام انه يعلق الدر في اعناق الخنازير ، الى قوله « قدس سره » فقال سبحانه : واما الذين في قلوبهم زيغ الآية^٢.

١ - اقول : و من هنا ينكشف وجه الافتقار الى حجة العصر (ع) و الاضطراب اليه مع غيبته الكبرى التي يمتنع فيها لنا درك مشاهدته و ادراك صحبته والاستفاضة عن خطاب مشافهته و سر الانتفاع بنور وجوده وجوده كالارتفاع بنور البيض في يوم السحاب . له .

٢ - س ٣ هـ (فاما الذين الاية) ولا يبدان ينقل الى آخره حين

و منها - ان المراد باصالة الوجود فى الوجودية او الماهية ، ليس
 الا ان ما ينافى البطلان والعدم اولاً وبالذات و بالحقيقة لا بالعرض و
 نحو من التبعية ماهو ، اهو الشئ المفهومى و الشيئية المفهومية التى
 عرفتھا و عرفت شأنھا حق المعرفة بنفسه و مجرد ذاته ام لا ، بل ما ينافى
 العدم والبطلان اولاً وبالذات انما هو امر ما وراء الشئ المفهومى و
 بخلافه الذى عرفتھ و عرفت حكمه ، والشئ المفهومى انما يصير موجوداً
 ومنافياً للعدم والبطلان بالعرض و بضرب من المجاز و نحو من التبعية
 لذلك الامر ، و من اجل ان ذلك الامر الذى هو خلاف الشئ المفهومى
 و وراءه ينافى العدم والبطلان اولاً وبالذات و يكون رافعاً و رفعاً له
 بمجرد نفسه و تقيضاً و مناقضاً له بمحوضة ذاته مع قطع النظر عن كل
 ماهو خارج عن نفس ذاته ، يقال له الوجود و انه الوجود ، فان الوجود
 انما هو تقيض للعدم والبطلان اولاً وبالذات و يكون رافعاً و رفعاً له ،
 وكذلك العدم للوجود ، وكل ماهو غير الوجود والعدم لا يتصور ان
 يكون بهذا الشأن الا بالعرض و بالتبعية لها فى المناقضة و المناقضة ،
 وذلك ظاهر واضح جداً و انكاره فى الركاقة و القباحة فوق المكابرة
 والسفسطة ، والتشكيك و الترديد فيه ليس الا السفاهة كل السفاهة . و
 كذلك فى باب اصالة الجعل والمجعولية ، اى المجعول اولاً وبالذات و
 اثر الجعل بالحقيقة اهو الشئ المفهومى بنفسه ، ام وراء نفس المفهوم
 والشيئية المفهومية ، وهكذا فى جانب الجاعل وكذلك فى باب اصالة

→

الاستنساخ والاستكتاب .

١ - و من اجل انه ينافى العدم بالذات و يكون بمجرد نفسه رفعاً
 له وتقيضاً له ، يقال له الوجود فان الوجود هو تقيض العدم و رفعه بالذات
 لا غير .

الجزئية الحقيقية و الشخص الحقیقی الذی یعبر عنه بامتناعه عن الصدق على الكثيرين ، اى الشئ المفهومى والمفهوم الكلى ، هل هو نفسه يأبى عن الصدق على الكثيرين اولاً وبالذات ، ام غيره ، و امر وراء الشئ المفهومى الكلى ، فهو بنفسه و بمجرد ذاته يأبى عن ذلك الصدق ، و غيره و خلافه اعنى الشئ المفهومى الكلى لا يصير جزئياً الا بالعرض و بضرب من تبعية ذلك الامر المتعين بذاته الشخص لما سواه من المعانى و المفهومات الكلية ، فان الكلى بمجرد نفسه و باضافة امثاله من المعانى والمفهومات الكلية و بانضمامها اليه الف الف مرة لا يفيد الجزئية الحقيقية اصلاً. ملخصة بالفارسيّة: نداراز خود واز هزارهزار ندار ديگر مثل خود ، دارا نمى توانند شد ، الا اينكه منتهى بشوند بداراي از خود ، وبالذات و غنى من جميع الجهات ، و من ثمة اشتهر البرهان المشهور من الفارابى فى اثبات الصانع تعالى بالأسد الأخضر بالبرهان الاسد والأخضر ، فان مفاده ، ان جميع الممكنات و مجموع الممكنات التى ليست بموجودة فى نفسها و بمجرد نفسها ، لا توجد الا من قبل ما هو موجود بمجرد نفسه و ذاته بالضرورة ، ولا حاجة فيه الى ابطال التزام الدور او التسلسل و ابطالهما ، وكذلك فى باب جميع الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود . مثلاً: نقول ، ان حقيقة العلم و ما ينكشف به الشئ بالذات و حيثيّة الظهور و حقيقة الانكشاف ، هل هو الشئ المفهومى ام حيثيّة الظهور والانكشاف شئ بخلاف الشئ المفهومى ، و امر وراءه يعنى ان مفهوم العلم والانكشاف و الظهور ليس بحقيقة العلم ، فان مفهوم الشئ كما علمت ليس الانفس مفهوم ذلك الشئ لاحقيقة ذلك الشئ التى يترتب عليها آثاره و احكامه ،

وذلك مع ما احكمنا بنيانه ، ضرورى فى نفسه بحيث لا يحتاج البيئة اصلاً، وهكذا فى القدرة والارادة و الحياة والسمع والبصر والكلام، وكذلك فى باب جميع المعانى والماهيات الكلية المتأصلة الموجودة فى الخارج ، فان مفهوم الانسان مثلاً ليس بحقيقة الانسان التى تعجب ويضحك ويتكلم ويمشى هو يأكل ويشرب ويعلم ويكتب ويتصور ويتعقل ، بل مفهومه ليس الامجرد مفهومه ولا يحمل عليه الا بالحمل الأولى الذاتى كما علمت، وانما هو امر اعتبارى اقتزاعى لا اثر له فى العين ولا خبر عنه فى الخارج ولا فى الذهن والعقل . نعم للعقل ان يتعمّل له ضرب من العمل والاعتبار وتجرد الملاحظة الملاحظة له والاتفات اليه بحيث لا يتحصل بحسب تلك الملاحظة التجريدية والاعتبار الخالى عن ملاحظة الاعتبار النفس ذلك المفهوم وبهذا الضرب من التعقل كأنه لا يوجد الا فى العقل ، والا فالوجود بالذات وبالحقيقة ذهنياً او خارجاً فهو اموراء نفس الشئيات المفهومية والمعانى والمفهومات ليست الا اموراً موجودة بالعرض واشياء عملية هالكة باطلة بالذات وبالحقيقة كما اوضحنا بحيث لم يبق اثر من الاختفاء

تفريع احقاقى و احقاق تصريحي

فقد انكشف وجه الحقيقة عن الاختفاء و بلغ الى غاية الانجلاء ، ان الوجود انما هو الاصل فى الوجودية وما هو فى مرتبة الوجودية من التشخص والعلم والقدرة و ساير الاحوال والكمالات للموجود بما هو موجود ، و مخالفه اى مخالف الوجود وغيره الذى ليس الا المعانى والمفهومات والشئيات المفهومية ، سواء كانت ماهيات وحقائق و ذوات الأشياء كما فى حق الممكنات ام لا ، لا يتصور ان يوجد الا بالعرض

و بتبعية الوجود المنافی للعدم بالذات ، اذالموجود بالحقیقة لیست
 الا رفع العدم وارتفاعه و رفع بالذات وارتفاعه بالحقیقة لیس الا حکم
 الوجود الذی هو تفیض العدم اولاً بالذات ، فالوجود موجود وله فی
 ذاته الموجودیة بالحقیقة ، فان الشئ لن یخلو عن نفسه فکیف یخلو
 الموجودیة الحقیقیة عن نفسها ، و غیر الوجود اعنی الشئ المفهومی
 کما حررنا لیس موجوداً الا بالعرض ، اذلیس له حکم الموجودیة
 الابطیمیة الوجود الحقیقی ، اذمفهوم الشئ فی نفسه بمجرد نفس
 مفهومه لیس الا نفس ذلك المفهوم لاغیر ، وکونه موجوداً و غیر ذلك
 مما هی بمنزلة الوجودوالموجود لیس إلا بضرب من المجاز والتبعية،
 فاقض ذلك .

و منها - ان الموجود اما ان یکون موجوداً بذاته و لذاته،بمعنی
 انه یجب له الوجود بالنظر الی حاق مجرد نفسه و محوذة ذاته مع
 قطع النظر عن کل ما هو خارج عن حاق ذاته ، ای لادخل لشئ مافی
 موجودیة ذاته و تقرر نفسه ، ولامدخل لحيثیة ما فی وجود ذاته ، ای
 شئ کان وایه حیثیة كانت ، تعلیلیة او تقيیدیة، کل منهما موجودة عینیة
 كانت او ذهنیة ، و اما ان لا یکون كذلك ، والاول هو الواجب تعالی
 شأنه ، واما الثانی فلا یخلو اما ان لا یکون موجوداً بذاته فضلاً عن ان
 یکون موجوداً لذاته ، بمعنی انه لا یکون حیثیة وجوده و موجودیته
 بعینها حیثیة ذاته ، فهو الامر الذی لا یوجد الا بانضمام الوجود الزائد
 علیه الفاض من علته علیه البتة العارض له بضرب من التعمّل العقلی
 والتحلیل الذهنی ، و لیس ذلك الامر الا امرأ مبهماً کلیاً من سنخ المعانی
 و الماهیات الكلية ، اذ حیثیة تجوهره غیر حیثیة الوجود والموجودیة
 الحقیقیة التی هی بنفسها و من حیث ذاته تأبی عن الصدق علی اکثرین

و مخالف للوجود الحقيقي الذى هو متشخص بنفسه ، فهو ليس الا معنى كلياً خلوأ فى نفسه عن الوجود والعدم ، غير موجود الا بالعرض ، اذحيثيةذاته وجوهر نفسه ، محوضة الابهام والكلية والوجود كما مجرد التعيّن والتشخص و الجزئية ، فاتصاف كل منهما بالآخر لايتصور الا بالعرض بضرب من المجاز والتبعية، كما لا يخفى على اولى النهى ، ولا يتصف بواحد منهما الا من جانب الغير و عن قبل علته ، و هذا الامر انما هو الممكن الذى لا يقتضى ذاته ، وجوده ولاعدمه ولايزيدوجوده على تجوهر ذاته و حاق نفسه ، و هى الماهية الكلية التى عثرفى عرف الصوفية بالعين الثابت ، و يقال لها فى عرف جمهور الحكماء انها الموضوع ، وان الوجود عَرَضٌ عرض لها بضرب من العروض معروف بعارض الماهية دون الوجود .

و اما ان يكون موجوداً بذاته و لكن لالذاته ، بمعنى ان تجوهر ذاته بعينه وجوده و موجوديته ، وانه بجوهر نفسه ينافى العدم والفساد والبطلان ، و لكنه فى تجوهر ذاته و تنفس نفسه و تذوّث جوهره محتاج الى الغير الخارج عن جوهر ذاته و متعلق به مرتبط به مثنأ مستندأ اليه بان يكون تجوهر ذاته عين الاحتياج و الافتقار والتعلق والارتباط والاتساب والاستناد ، فهذا النحو من الوجود ، معلول فى ذاته مفقتر الى العلة فى مرتبة ذاته ، فحيثية كنه ذاته و حاق حقيقته حيثية الفقر والتعلق والارتباط ، اذ هو مرتبط فى مرتبة ذاته الى العلة، فالارتباط ذاته لامر عارض لذاته لازم او مفارق ، فان العارض خارج عن مرتبة ذات المعروض ، و المفروض انه مرتبط فى ذاته ، فهو ليس .
الا موجوداً بالذات و بالحقيقة ، ولكنه ممكن بالافتقار الذاتى ، فافر الذات متعلق مرتبط فى مرتبة ذاته الى الغير الخارج عن جوهر ذاته

المقوم لذاته المحصل المؤيِّس لنفسه ، بمعنى ان حيثية الفقر والافتقار والتعلق والارتباط بعينها حيثية جوه رنفسه ، و ليس معنى امكانه و كونه ممكناً ، الا فقره الذاتى و افتقاره القوامى الدائمى و تعلقه الذاتى و ارتباطه الجوهرى ، لاكون ذاته بحيث لا يقتضى وجودها و لاعدمها ، وكيف يتصور فى حقه ذلك وهو موجود بذاته و موجوديته بنفس جوهر ذاته و هو بجوهر نفسه ، وبمجرد تجوهره ينافى العدم ويرفعه ويناقضه ، كما اسلفنا ، فحينئذ لا يتصور له فى ذاته ان لا يكون موجوداً بل معدوماً ، لما فيه من انفكاك الشئ عن نفسه . و ليس الإمكان بذلك المعنى ، اى بمعنى كون الشئ بحسب ذاته و بمجرد ملاحظة نفسه مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عن حاق نفسه ، لا يقتضى وجوده ولا عدمه ، وكون حيثية ذاته حيثية الاستواء الى الوجود والعدم بحيث لا يرجح له احدهما الا بالأمر الخارج عن جوهر ذاته الا خاصة الممكن الذى لا يكون موجوداً بذاته و عارضاً لازماً لجوهره ، كما اظهرنا و اوضحنا ، ان المعانى الامكانية و الماهيات الكلية لا يقتضى بذواتها المفهومية لوجودها ولا عدمها ، و هى فى حدود انفسها خالية عن الوجود والعدم ، كل منهما لحقه من قبل الغير بضرب من الحقوق ، وهى ممكنة بالامكان بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين ، اى بمعنى ان وجوب كل واحد من الوجود والعدم بالنظر الى ذاته منتف عن نفس ذاته ، و انسلا ب ضرورة كل منهما بالقياس الى ذاته حاصل و ثابت لذاته بذاته ، بمعنى انه بمجرد ملاحظة ذاته و بالقياس الى حاق نفسه لا يجب له الوجود ولا العدم ولا يتحصل واحد منهما له . و من ههنا قالوا اصحاب البرهان و ارباب الايقان : ان وجود الممكن زائد على ذاته .

واما الممكن بالامكان الافتقارى والافتقار الذاتى ، فقد تحققت

انه ليس الا نفس الوجود الامكانى .

[فى ان وجود الممكن زائد على الماهية وان مفهوم الوجود ايضا زائد على وجوده الخاص]

بقى فى المقام شئ ، وهو ان مظهر مما اظهرت ليس الا ان الوجود الامكانى زائد على المعانى والماهيات الكلية الإمكانية ، بمعنى ان وجود الانسان مثلاً زائد على معناه ، فان معنى الانسان الذى تتصوره ليس الا نفس مفهوم الحيوان الناطق ، وهذا المفهوم غير ما يوجد به الانسان فى الخارج بل فى الذهن ، والوجود الحقيقى الذى يرتفع به انعدم عن الانسان و ينافى عدمه بالذات ، ظاهرا به غير هذا المفهوم المتصور من الانسان وليس نفسه ، واما ان وجود الممكن زائد على ذاته و مغاير مباين لها عارض لها بضرب من العروض كما اشتهر من ان الوجود زائد فى الممكن و عين فى الواجب، اى زائد على ذات الممكن و عين فى ذات الواجب ، فما ظهر مما اظهرت بعد ، وانما يظهر هذا لظاهر ان ذات الممكن و جوهر نفسه و حقيقة ليس الا من سنخ المعانى والشيئيات المفهومية ، وهذا لم يظهر ولم يتضح لنا مما اسلفت ، فليعلم ان لكون الوجود زائداً فى الممكن ، عيناً فى الواجب وجوهاً ، وله ظهر و بطن و تفصيل الكلام فيه طويل ، واما القدر الذى تعرضنا لبيانه والوجه الذى اردنا تبياناه ، هو ان الوجود الحقيقى اى الوجود الذى به يوجد ذلك الممكن و به يخرج عن العدم و يصدق عليه انه موجود و ليس بمعدم غير ذات الممكن و مغاير لجوهر ذاته وزائد على تجوهره . بمعنى ان سنخ جوهر الممكن غير وجوده و مخالف له ، يخالف كل منهما للآخر فى سنخ الشيئية ، بان يكون احدهما من سنخ الشيئية المفهومية الكلية المبهمة و الممكنة الصديق على الكثيرين ، و

الآخر بخلافه ، بان يكون تجوهر ذاته مجرد التعين والشخصية و امتناع الصدق على الكثيرين .

وقد علمت و تحققت على ما اعلمنا و حققنا ان المراد منهم بالوجود و الشيئية الوجودية ليس الا ما يقابل وينافى الكلية والابهام و العدم و البطلان بالذات ، و حينئذ يلزم ان يكون حيثة ذات الممكن و حقيقة جوهره التى تخالف وجودها فى سنخ الشيئية ، شيئية مفهومية من سنخ المعانى والمفاهيم الكلية المبهمة المشتركة بين الكثيرين . والسرفيه ان ذوات الممكنات بجواهرها و اعراضها على انحاء مختلفة و انواع متباعدة و اجناس عالية متباعدة لاشتراك لها ولا مشاركة بينها فى ذاتى اصلاً بالاتفاق والضرورة البرهانية ، و تلك الاجناس المتباعدة بالبينونة الكلية عشرة كانت ، كما هو الحق البالغ فى الشهرة ، او اقل او اكثر لا تكون كلها اموراً نسبية و اشياء اضافية شيئياتها فى انفسها مجرد نسب و اضافات و ارتباطات ، و ذلك ظاهر جداً و واضح حتماً و خلافه خلاف الوجدان فضلاً عن البرهان . و قد تحققت مما اوضحنا و حققنا ان الوجودات الامكانية كلها وجودات جواهرها واعراضها وجودات الاعراض النسبية السبعة و غيرها من الكم والكيف كلها امور تعلقية و اشياء نسبية هوياتها هويات ارتباطية ، ذواتها ذوات استنادية بمعنى انها عين الاتسابات والارتباطات ، لاشئ له الارتباط و التعلق الزائد على ذاته العارض له ، فانها على ما اسلفنا متعلقات الهويات تعليقات الذوات فاقرة فى تذبذبتها ، محتاجة بتجوهرها الى بارئها المقوم المذوت لذواتها . فانكشف و اتضح حقيقة الانكشاف و حق الاتّضاح ان ذوات الاشياء الامكانية و حقايق الذوات العالمية، ليست بعينها وجوداتها الفاقرة الذوات ، تعلقى الهويات ، بل حيثة

حقايقها امر وراء سنخ الشيئية الوجودية و مخالفة فى سنخ الشيئية للوجودات التى توجد بها ، والالزم ان يكون المفهومات منحصرة فى الامور النسبية ، وان يكون الحقايق العالمية والذوات الامكانية كلها اموراً اضافية نفس الارتباطات والتعلقات و مجرد النسب والاضافات ، و ذلك سفسطة يطلها البرهان و يفسدها الوجدان و انعقد الاجماع من الفضلاء على خلافه ، فلا يتصور ولا يعقل الا ان يكون حقايق الاشياء العالمية و ذواتها الامكانية من سنخ المعانى و الماهيات الكلية . فمن هنا انكشف ان الوجود زائد فى الممكن اى مغاير لذاته و مباين لها فى السنخ ، كل منهما على خلاف الآخر و يقابله تقابل التناقض ، اذا لكلية انما هو عدم الالباء عن الصدق على الكثيرين و الجزئية انما هى نفس ذلك الالباء المنفى فى حق الكلى و تقابل النفى والاثبات تقابل التناقض ، و مع تلك البينونة التى لا يتصور اتم منها فى البينونة كل منهما متحد بالآخر و عين الآخر فى العين بل الذهن ، لا بينونة بينهما فى الخارج اصلاً و متحدان فى الوجود بضرب من الاتحاد ، اذ الوجود موجود بنفسه و الماهية الموجودة به ايضاً موجودة بنفس ذلك الوجود لا بوجود آخر ، والا لم يكن ذلك الوجود وجود تلك الماهية الذى فرض انها موجودة به ، و هذا خلف . فانكشف الاتحاد والاختلاط فى العين فى الوجود مع المناقضة فى البين ، و تحقق احد المتنافيين يرفع وجود الآخر و وجود لوازمه و ينا فيهما بالضرورة، ان هذا لشئ عجاب ، و ان هذا لشئ يراد ، ولأجل هذا الايماء اللطيف والانهاء الشريف ، يقال ان ذوات الممكنات ماشمت رائحة الوجود ، والاعيان الثابتة ليست بموجودة بالحقيقة ، و من هنا قالوا ان الكثرة اعتبارية ، اى كثرة الذوات و الحقايق فى الواقع المطلق اعتبارية والوحدة حقيقة .

و توضيح هذا ما اظهرنا ، انه ، انه لما كانت ذوات الممكنات وحقائق الاشياء العالمية سوى ذات الله سبحانه و تعالى شأنه مجرد المفهومات الكلية والامور الاتزاعية التى لا توجد بما هى معانى كلية فى الخارج بالحقيقة ، اذا الموجود العينى بالحقيقة ، ليس الا جزئياً حقيقياً ، و الكلّيات بما هى كليّات ليست فى العين الا بالعرض اى بتبعية ما ينتزع هى عنه مما صدقت هى عليه من الافراد ، بل الموجود اولا وبالذات و بالحقيقة ذهناً كان او عيناً كما احكمنا ، ليس الا انحاء الوجودات الحقيقية ، والماهيات و المعانى الكلية ليست موجودة لافى الذهن ولا فى الخارج الا بالعرض. فالموجود من الذوات والحقائق، اى حقائق الاشياء مطلقاً ليس الاذاته تعالى عن الشريك والشبيه، علواً كبيراً ان هذا الشئ يراد، لان الكثرة فى الوجود ليست بحقيقية ، ولان الموجودات المختلفة الحقائق بالوجوب و الامكان و الغنى والفقر المتباينة بالبينونة المحضة، بان عن الاشياء/ بالقهر لها ، بانت الاشياء عنه بالخضوع ٤١ ، لافرق بينه و بينهم الا انهم عباد مربوبون ليست بموجودة فى عالم العين والخارج، و ليست كثرتها كثرة حقيقية عياداً بالله تعالى من امثال هذه العقائد الشوهاء الواضحة الفساد والبطلان و سنفضّله ونوضحه ايضاحاً بالغاً.

تتمة كمالية

وليعلم ان المعانى والمفاهيم و الشئيات المفهومية لا تسمى عند البرهان و اصحابه كلها بالماهيات و الطبايع الكلية التى انحصرت فى الخمسة المنطقية الجنسية و الفصلية والنوعية و العرض العام والخاصة، ولا توصف جميع المعانى وكل المفاهيم فى جميع الموارد و المقامات و بالقياس الى جميع الذوات وكل الاشياء بوصف الماهية بالمعنى

الاخص بمعنى مايقال فى جواب ماهو و بوصف الكلى الطبيعى و بوصف احدى الخمسة المنطقية من الجنسية و الفصلية و غيرهما من الثلاثة ، و ذلك لعدم مساعدة البرهان ، فان ماساعده البرهان وقالوا به اصحاب الايقان واهل العرفان منحصر فى المعانى والمفهومات التى تحققت و تحصلت فى المواد الامكانية و تكون عنوانات لاشياء العالمية جواهرها و اعراضها ، فانها لا يخلو عن ان يكون جنسية او فصلية او نوعيّة او عرض عام او خاص ، و يقال لكل منها و يطلق عليه اسم الماهية بذلك المعنى ، اى بمعنى مايقال فى جواب ماهو، فالانسان مثلاً مفهومه يقال له الماهية بذلك المعنى و الكلى الطبيعى والنوع وقس عليه الحيوان والناطق والمشي والضحك و العرضان والعرضيان من تلك الطبايع الخمسة وان كانا عرضيين بالقياس الى ذات المعروض خارجين عنهما ، لكنهما طبيعى ذاتى بالنسبة الى افرادهما الموجودة فى العين العارضة لآحاد المعروض . و بهذا الوجه يتوجّه انحصار الكليات الذاتية الجنسية و الفصلية والنوعية ، فاتضح وجه اطلاق الماهية بذلك المعنى ، اى بمعنى مايقال فى جواب ماهو على كل واحد من الخمسة . واما المعانى والمفهومات التى تحصلت وصدقت فى مادة الوجوب و فى حق الحق تعالى عن الشبه والشركة وتبارك عن الاتصاف بواحد من تلك الخمسة و بالماهية الكلية ، فان مفهوم الشئ والموجود مثلاً فى حقه تعالى ، لا يتصور ان يقال : انهما بالقياس الى ذاته تعالى عرضان عامان ، والوجوب و القدم مثلاً عرضان خاصتان ، فان العرض و العرضى بالوجه المراد هيهنا لا يصدقان على شئ من معروضاتهما الا بضميمة ما ، بمعنى ان المعروض لا يستحقهما ولا شيئاً منهما بالنظر الى مجرد ذاته مع قطع النظر عن كل ماهو خارج عن حاق ذاته ، فالواجب حل اسمه ،

اجل من ان يحتاج فى اتصافه بوصف ماكماليا كان او غير كمالى الى امر خارج عن حاق ذاته ، اذ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات اى جميع ما يحمل عليه تعالى و بوصف ذاته سبحانه به يجب ان يكون حاصلًا لذاته بمجرد ذاته مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عنه ، « والله الغنى و اتم الفقراء » والاحتياج فى الصفات الاضافية ، كالرازقية مثلاً فى حقه تعالى كما قالوا به خلق كثير و جم غفير حتى ابن سينا و امثاله من الرؤساء فضلاً عن سائر الفضلاء كفرو زندقة ، و مواد النقض مندفة عند استعمال البرهان . و ظاهر أيضاً ان شيئاً من اوصافه ونوعته و عنواناته سبحانه و المفهومات التى تصدق على ذاته ، تعالى شأنه ، لا يتصور ان يكون فى حقه تعالى طبيعة جنسية او فصلية او نوعية ، بان يكون كنه ذاته تعالى ماهية نوعية مركبة القوام من الجنس و الفصل ، تعالى ، عن امثال ذلك علواً كبيراً . فلا يبقى مجال لاطلاق الماهية بذلك المعنى على شئ من تلك النعوت والصفات والاصاف و العنوانات العليا التى يصدق عليه تعالى . و من ههنا يقال : انه تعالى ليس ماهية وليس بذى ماهية ، فان كل ذى ماهية فهو زوج تركيبى ، و يقال : و ماهيته ، اى بالمعنى الاعم و هو ما به الشئ هو هو انيته ، بمعنى ان صريح ذاته تعالى و كنه حقيقته ، سبحانه ، مجرد الوجود البحت و صرف الانية لا غير . و عند هذا لعلك تفطنت بان مفهوم انوجو و الموجود مثلاً اذا لم يكن فى حق الحق تعالى لاعرضيا ولا ذاتياً ، فماذا شأنه بالقياس اليه تعالى ، فان منزلة المفاهيم بالقياس الى المصادقات حسبما عليه الجمهور و على ما ذهبت اليه فى المشهور ، ليست الا كون عرضية او ذاتية لها ، ولا يتصور فى البارى غير كون المفهوم ذاتياً او عرضياً ، فاستمع لما يتلى عليك من كتاب ربك ليس كمثله شئ ،

والبرهان يقول : ان كون المفهومات التى يوصف بها ذاته تعالى ،
 او كانت ذاتية او عرضية بالمعنى المصطلح المشهور المعروف عند الجمهور ،
 يوجب فى حقه تعالى جهة الافتقار والاحتياج ، والاحتياج بنافى
 الوجوب و القدمية ، فاذاً يجب ان يقال : ان كل مفهوم و وصف يصدق
 على ذاته تعالى بالنظر الى مجرد ذاته سبحانه مع قطع النظر عن كل
 ماهو غير ذاته و خارج عنه ، فهو وان لم يكن ذاتيآله ، كما فى حق الممكن
 لكنه نازل منزل الذاتى ، فان كل ذاتى بالنظر الى ماهو ذاتى له بهذه
 المثابة ، اى يصدق عليه بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل
 ماهو غيره كالحيوان ، اى مفهومه . مثلاً يقال : انه ذاتى للانسان اى
 لشخص الانسان ، اذ هذا المفهوم يصدق على زيد مثلاً بالنظر الى جوهره
 و ذاته و حقيقة الانسانية مع قطع النظر عن كل ماهو خارج عن نفس
 تلك الحقيقة وان كان داخلياً فى شخصيته ، و انما سمى عند البرهان
 بالذاتى لانه داخل فى حاق ذات الانسان غير خارج عنه ، و ذلك ليس
 بتصور الامن جهة ما اسلفنا من ان ذوات قاطبة الممكنات و حقائق كافة
 المخلوقات ليست الا من سنخ المعانى و الماهيات الكلية الاتزاعية و
 المفهومات الاعتبارية ، فاستمع واستقم واغتنم ، فانه من الغنائم الجليلة
 العجيبة لم يجده الا اهله .

تكملة نورية تبصرة كمالية

فليعلم انما اعتبرنا واستخرجنا ان الواجب ما يكون موجوداً
 بذاته ولذاته بالمعنى الذى سلف بيانه ، و الممكن ما يكون بخلافه
 خلافاً لما عليه الجمهور واعتبروا استخراج فى المشهور ، فصار الممكن كما
 اعتبرنا واستخرجنا على نحوين ، والامكان على وجهين ، وبيننا كما اسلفنا

زيادة الوجود على الممكن على الوجه الذى لا يكون موجوداً بذاته فضلاً عن لذاته ، و ماينا الزيادة على الوجه الذى يكون موجوداً بذاته لانداته ، ولم تتعرض للزيادة والعينية على هذا الوجه صريحاً ، بل مساق ظاهر كلامنا هنا كأنه يؤمى و ينظر الى العينية ، فالوجه فيه ماذا و الحق ماهو والحقيقة ماهى ؟ .

و اعلم ان الظهر ههنا كما ينظر اليه ظاهر كلامنا من ان البناء على التفصيل ، فالوجود زائد على الممكن و ليس بزائد ، زائد بوجه و ليس بزائد بوجه آخر، كما ظهر منا و من مساق ظاهر كلامنا . و اما البطن و الحق الحقيق بالتصديق ، ان الوجود زائد فى الممكن مطلقاً، سواء كان الممكن ماهيته من سنخ الشيئية المفهومية غير موجود بذاته ، او وجوداً لامن ذلك السنخ موجوداً بذاته ، و لكنه مشكل جداً ، فان زيادة الوجود على الممكن المأخوذ بالوجه الاول على ما اعتبرنا ، و زيادته على الممكن اعتبره الجمهور فى المشهور من كونه ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ، ظاهر سهل الوصول قليل المؤنة ، و الوجودات الامكانية الفارقة الذات التى موجوديتها بانفسها وحيثية كونها موجودة انما هى حيثية انفسها بعينها ، فهى وان كانت حقايق امكانية لكنها موجودة بانفسها لا لأنفسها، كما قدمنا ، فكيف يتصور حينئذكون تلك الوجودات موجودة بوجودات زائدة على انفسها .

[فى ان وجود الممكن زائد على خلق حقيقته الخارجية]

فليعلم ان الامر فيه صعب مستصعب ، والحق انما هو الجمع بين الحقيقين ، لا بد ان يقال فيه زيادة الوجود عينية اما وجه العينية فكانك قد تحققت المقصود من العينية فيها مما اسلفنا و بلتغنا اليك .

و اما وجه الزيادة فاستمع لما يتلى عليك ، واعلم ان قولهم : ان الوجود زائد فى الممكن عين فى الواجب ، فمعناه على ما ذهب اليه اصحاب الحق و قال به ارباب الصديق حسب ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شئ هو الموجود ، والواقع ليس الا ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجدته و مقومه يكون موجوداً و واقعاً فى الأعيان ، لأن الهويات المعلولية كما مر فافرات الذوات الى وجود جاعلها و موجدتها ، فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط ، فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول ، فلو قطع النظر الى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققاً كما علمت بخلاف الواجب ، جل ذكره ، فانه موجود بذاته لالغيره ، فالممكن لا يتم له وجود الا بالواجب ، فوجود الواجب هو تمام الوجود غيره ، و هو غنى بالذات عن وجود ماسواه . فثبت ان الوجود زايد فى الممكن عين فى الواجب ، تأمل فيه فانه حقيق بالتصديق .

اقول : بيان الزيادة والعينية بهذا الوجه الدقيق الحقيق بالتأمل والتصديق بل بهذه العبارة بعينها هو مما افاده صدر المحققين فى الهيات اسفاره ، و هو من خصائص افادته و فرايد افاضاته و جواهر مقالاته و مكنونات سريراته و دركه كما هو حقه ، قل من وصل اليه و لصعوبة ادراكه واستصعاب الوصول اليه ، امر بالتأمل فيه ، و لكونه لب القول فى المقام و حق البيان فى المرام ، علل الأمر بالتأمل فيه بانه حقيق بالتصديق ، و محصله ان كل ماله ماهية غير انيته فلا يكون هو هو لذاته ، كما ان كل ما يتوقف هويته على غيره ، فلم يكن هو مطلقاً ، و مبدء الموجودات كلها هو الذى هو هو لذاته ، و اما الممكنات والذوات الامكانية ، فما هياتها الكلية وطبايعها الابهامية ، انما توجد و تتعين و

تنهوى بضميمة الوجودات الامكانية الفاقرة الذوات تعلقى الهويات ،
 فهى بالنظر الى ذواتها مع قطع النظر الى وجوداتها التى فاضت عليها من
 جاعلها جل اسمه ماشم رائحة الوجود والتعين والتهوى ، واما وجوداتها
 الفاقرة الذوات تعلقى الهويات التى هوياتها بعينها ارتباطات واتسابات ،
 فانها مرتبطات و متعلقات فى ذواتها الى القيوم المقوم لذواتها المذوت
 المهوى لهوياتها التعلقية ، فهى مع قطع النظر عن قيومها ليست بشئ اصلاً
 فضلاً عن ان يكون موجودة متهوية و حاضرة ملتفتاً اليها منظوراً اليها ،
 فهى امور مستهلكة الذوات والوجودات مضمحلة الهويات عند وجود
 قيومها و تهوى مقومها و مذوتها لا يلتفت اليها الا بالعرض ، ولا ينظر
 ولا يشار اليها الا بضرب من التبعية « ياهو يامن ليس هو الاهو » و
 هذا الوجه من الزيادة والعينية ينظر الى ضرب من التوحيد لا يمكن ان
 يصل اليه الا بضرب من المقربين ، وهم اعلى السائرين الى الله ، تعالى
 فهؤلاء لما رأوا ان موجودية الماهيات الكلية بالوجود وان اصل
 حقيقته الوجود بذاته موجودا و بنفسه واجب الوجود ، و متعين الذات
 لا بوجود زائد وتعين زائد ، فعلموا ان كل ذى ماهية معلول محتاج ،
 و انه تعالى نفس حقيقة الوجود و الوجوب و التهوى والتعين ، فهذا
 لما سمعوا كلمة «هو» فى مثل «قل هو الله احد» علموا انه الحق تعالى
 لاغير ، لان غيره غير موجود بذاته ، و ماهو غير موجود بذاته فلا
 اشارة اليه بالذات ، اذكل ما يشار اليه ، لابد من ان يكون حاضراً ولا
 حضور ولا ظهور الا بالوجود وللوجود ، و هذا الذى او مانا اليه و

١ - رحم الله صدر الحكماء و لعمرى ان ما حققه فى الامور الالهية كان
 قسط غواص قريحته فى الدورة الاسلامية وان مارامه وافاده هنالم يصل
 اليه احد من المتألهين فى الدورة الحكمة و المعرفة .

أشرنا بضرب من الإشارة والإيماء هو الغاية القصوى من كون الوجود زائداً في الممكن عيناً في الواجب و بطن البطون فيه ، كما سيظهر و يبرهن عليه ان شاء الله تعالى .

و منها — ان عدم مع كونه رفعاً للوجود والموجودية و منافياً للوجود بالذات ، (كما ان الوجود كذلك بالنسبة اليه لمكان التناقض بينهما بل لامناقضة بين غيرهما الا بالعرض و بتبعيتهما) مما قد يوجد و يتصف بالوجود و يتنور بنور الوجود المثافي له بالذات ، ولا نغنى به ان مفهوم عدم يوجد في الازدهان و يوصف بالوجود في العقل عند الاعتبار ، بل المراد ان طبيعة عدم كسائر الطبايع المتأصلة كالفلك و الملك و الماء و النار و الانسان و الفرس ، متحصلة في الاعيان و يتحصل و يتقرر و يتحقق و يتعين في العين و الخارج بالوجود كما يتحصل الطبايع الكلية الامكانية و الماهيات المبهمة الذوات العالمية و يتعين و بتنور بالوجود و نوره ، و السرفيه سريان نور الوجود و نفاذ حكمه بحيث لا يخلو نقيضه عنه ، ولا يتمكن ما ينافيه و ما يرفعه بالحقيقة و يناقضه بالذات ان يخرج من حيطه ملكه و تسلطه ، و ذلك لان مفهوم عدم يشارك مفهوم الانسان و الفرس و الفلك و الملك و سائر الماهيات المتأصلة ، في تحصله بحيث يترتب عليه آثار ذلك المفهوم و احكامه ، فان الانسان مثلاً معناه و ماهيته التي هو نفس مفهوم الحيوان الناطق ، لا يترتب على نفس هذا المفهوم آثار الانسانية و احكامها ، اذ مفهوم الشئ ليس بحقيقته التي يترتب عليه الآثار و الاحكام ، بل هذا المفهوم انما يتحصل و يتحقق بحيث يترتب عليه الآثار و الاحكام ، و كونه متحصلاً بهذا النحو من التحصل ، عبارة عن موجودية الانسان في انخارج و العين لا غير ، فاذا وجد و تحصل مفهوم عدم بحيث يترتب

عليه آثار العدم واحكامه ، فذلك وجوده وموجوديته فى العين والخارج ، فله ايضاً صورة عينية بالاستقلال و مصداق خارجى و حقيقة عينية بالاصالة كالانسان والفرس و ساير الطبايع الكلية التى لها افراد عينية بالاصالة ، و هى متحققة فى العين بالاستقلال لاكمعقولات الثانية و المفهومات الاتزاعية التى ليس لها تحصل فى الخارج بالاستقلال بل بضرب من التبعية كالممكنية والشيئية و نظائرهما من المعانى المصدرية التى هى امور اتزاعية ، ليس لها مصداق فى الخارج بنحو الاصالة دون التبعية كمالا يخفى على من له ربط بالحكمة النضيعة .

واما كون العدم ومفهومه موجوداً كذلك فاعتبر بحال العضو المتصل الذى طرء عليه الانفصال ، مثلاً فـه كان متصلاً واحداً ملائماً لجوهر العضو ، اذا اتصال كمال للعضو ، ثم عرض له الانفصال و طرء عليه عدم الاتصال فى الخارج ، بمعنى ان مفهوم الانفصال واعدام الاتصال وانتفاء هويته الاتصالية قد تحصل و تحقق بحيث ترتب عليه آثار عدم الاتصال و احكامه، كالوجع المحسوس و امثاله التى من احكام رفع الاتصال العضو و انتفاء كماله ، و فى هذا النحو من التحصل و التحقق فى العين ، لا فارق بين الاتصال والانفصال بحيث يصح كون احدهما موجوداً عيناً والآخر امراً اعتبارياً لاحظ له من العينية و الخارجية الابلعرض ، وذلك ظاهر واضح جداً لاختفاء فيه اصلاً، وكذلك الانسان وساير الطبايع المتأصلة فى الخارجية ، اذكونها اموراً عينية لا اتزاعية اعتبارية، ليس الاكونها بعينها و وجودها بحيث يترتب عليه آثارها و احكامها و كذلك طبايع النقضانات التى للوجودات الامكانية والهويات التعلقية العالمية ، فانها كلها فقدانات للكمالات واعدام الكمال الوجودات حتى الصادر الاول الذى لا وجود ولا موجود اقوى واتم منه فى دائرة

الامكان ، فانه وان كان تمام الوجودات الامكانية وكمال الكمالات العالمية كما حقق في محله ، و لكنه لما كان فاقداً للكمال الواجبى الذى هو تام الكمال و فوق التمام فيه ، فصار ناقصاً فى الحقيقة عند كمال الحق تعالى عن الشبه و النظير ، و نقصانه هو فقدان كمال الوجود الواجبى ، و عدم كونه فوق التمام فى باب الوجود والموجودية و هذا العدم و الفقدان و مفهومه موجود متحصل فى ذات الصادر الاول بحيث يترتب عليه آثاره واحكامه ، وكيف لاوذات الصادر الاول للموجودة فى العين لايتعين و لايتحصل فى العين الا بوجود ذلك النقصان و تحقق ذلك الفقدان فى حقه ، والا لم يكن و لم يتصور فارق فاصل بين الاول تعالى و بين الصادر الاول فى العين والخارج اصلاً، و يلزم ان يكون ذلك الصادر النازل منه تعالى . فى درجة وجوده^١.

١ - آنچه از آخوند نوری در این جا آورده شد دوباره با دیگر آثار این عظیم در دو جلد چاپ میشود انشاءالله تعالى والحمد لله على حصول ما قصدناه وصلى الله على نبينا محمد والسلام على آله و ورثته . وانا العبد سيد جلال آشتیانی محرم ۱۳۹۸ .

رساله

تحفه

اثر

آخوند ملا نظر علی گیلانی

با مقدمه سید جلال آشتیانی

آخوند ملا نظر علی گیلانی

یکی از تلامید عارف ربانی و حکیم محقق استاد عصر خود در علوم عقلیه و نقلیه قبله ارباب معرفت آقامحمدیدآبادی اصفهانی، لاهیجانی، دانشمند بزرگوار آخوند ملا نظر علی گیلانی است که در حوزه علمیه اصفهان در خدمت اساتید عصر بمقام کمال رسیده و در الهیات خود را از مریدان و مستفیدان حوزه پرفیض و محضر فیاض آقامحمدیدآبادی میداند.

ملا نظر علی در گیلان و آذربایجان و اصفهان زیسته و غیر از اثر حاضر رساله نفیس «تحفه» آثار دیگری نیز دارد، از جمله تلخیص المبدأ والمعاد و حواشی بر آن و چند رساله دیگر که در این کتاب از آن رسائل نام برده است.

حقیر مدتها جویای نسخه‌ئی از کتاب^۱ یا رساله «تحفه» بود و آنرا نمی‌یافت. دوسال قبل جهت مطالعه کتب خطی کتابخانه دانشکده الهیات و سیر اجمالی در کتب و رسائل خطی خاندان منصوری یعنی افاضل

۱ - استادم سیدالحکماء و الفقهاء المفقور له المبرور آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «اعلی الله قدره» در ضمن معرفی آقا محمد از ملا نظر علی و اثر او یاد می‌فرمود.

۲ - دوست عزیز و دانشمند شریف آقامیرزا عبدالحمید مولوی «ادبیت توفیقانه، والبسه الله لباس العافیه و الصحه» این نسخه نفیس را با چندین نسخه کم نظیر از جمله رساله معاد تألیف خواجه‌ئی بخط مولف علامه و رساله حدوث دهری از خواجه‌ئی، بکتابخانه دانشکده الهیات اهدا نموده‌اند.

سادات دشتکی شیرازی ؛ سید سند معروف بسید المدققین و فرزند او غیاث الدین منصور (الذی کان سرّ ابیه المعظم، المنصور من ملکوت السّماء) و فرزند مولانا غیاث الدین بکتابخانه مراجعه نمودم و از حسن اتفاق گمشده خود را یافتیم و بانظری سطحی برحقیر معلوم شد این همان رساله تحفه است بخط زیبای مؤلف دانشمند رساله و خدا را شکر و سپاس می گویم که توفیق طبع این اثر نصیب این حقیر شد و کتاب مذکور جزء منتخبات فلسفی ، مجلد چهارم چاپ و بخواست خدا بزودی منتشر خواهد شد .

نگارنده این سطور در اوائل کار علمی آرزوی چاپ و انتشار کتب و رسائل متعدد فلسفی و عرفانی را در سر می پروراندم ، و خداوند عالی قدیر ، همیشه در این زمینه حقیر را یاری فرموده^۱ و از برکات و توجهات خاصه هشتمین قطب از اقطاب دوازده گانه عالم وجود ، حق تعالی فقیر را درجهتی که قدم برداشته موفق گردانیده است و می توانم بگویم فقط یکی دو اثر از آثاری که آرزوی چاپ آنها را داشتم باقی مانده که مهیا از برای چاپ و انتشارند^۲.

آخوند ملا نظر علی برخی از آثار ملا صدرا را تدریس می نموده از جمله کتاب المبدأ والمعاد که در باب خود نظیر ندارد .

۱ - در مقابل کارهای علمی موانع زیاد وجود دارد بخصوص در این عصر ولی باید از موانع فرار کرد .

۲ - اذعان دارم که کارهای دارای نواقص است ولی به تنهایی با نبودن وسائل تحقیق چه می توان کرد . محیط علمی ما ، محیط تحقیق نیست و علاقه به تحقیق در اشخاص دیده نمی شود و علاقه به تدریس و تربیت نسل آینده هم بسیار ضعیف است . شاگردانی که برای ادامه تحصیل بخارج یعنی ممالک غرب مسافرت می کنند همه می نویسند این جا ایران نیست که بامید استاد دل خوش داریم این جا باید درس خواند و هیچ عذری پذیرفته نیست . ملت ما اگر کلاً و طراً از این خواب خرگوشی بیدار نشوند و بسیج کلی برای ساختن آینده بوجود نیاید ، معلم به عشق علم تدریس ننماید و شاگرد عاشق وار بغرا گرفتن علم و معرفت مبادرت ننماید و همه مردم کار را از فرائض الهی ندانند در عرصه عالم هضم خواهند شد که «نه بر مرده برزنده باید گریست» .

این کتاب را «ملانظر» تلخیص و زوائد و عبارات مکرر را حذف و به برخی از مواضع آن تلخیص حواشی نوشته است .
مؤلف رساله تحفه آثار دیگری نیز دارد که در همین رساله بوجود آن آثار اشاره نموده است .

قسمتی از اثر حاضر را ، مؤلف در زمان حیات استاد بزرگوار خود آقامحمد (م - ۱۱۹۷ یا ۱۱۹۸ ه ق) نوشته ، چون در مواردی از استاد بعنوان « دام ظلّه ، واطال الله بقائه و مدظلّه » یاد نموده و در مواردی با عناوینی که دلیل بر رحلت استاد از این عالم فانی بعالم باقی است یاد نموده است .

ملانظرعلی قسمتی از این رساله را در اصفهان و زمان دولت حیات استاد عظیم الشان خود آقامحمد بیدآبادی نوشته است و تاریخ اتمام آن دلالت دارد^۲ براینکه استادش در قید زندگی ظاهری نبوده و چهره

۲ - نسخه اصل این تلخیص در کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است و حواشی بانسان منه یاب - نظرعلی گیلانی - مشخص شده است .

دانشمند محقق حضرت آقای عبدالحسین حائری « اذیت برکاته العالیة » این نسخه را مانند دیگر نسخ معتبر خطی ماهرانه معرفی نموده است .

۲ - بین قسمتی که در زمان حیات آقامحمد نوشته و قسمتی که در خوی درسک تحریر آورده چند صفحه بیشتر فاصله ندارد و شاید در مطالب کتاب تجدید نظر می نموده و یا قسمت آخر این کتاب را در شهر خوی بعد از رحلت آن یگانه زمان نوشته است و بین قسمت آخر که مطالب آن کم و چند صفحه بیشتر نیست و قسمتهایی که دلالت بر آن دارد که کتاب را در اصفهان می نوشته است چند سال فاصله افتاده است یعنی کسمتهای آخر را چند سال بعد از رحلت استاد نوشته و شاید برای تدریس به شهر خوی رفته است چون شهر خوی در آن عصر دارای حوزه علمی معتبر بوده و طلبه می توانسته است در همانجا از اساتید استفاده نموده بحد کمال برسد و از برای تحصیل درجات عالیة اجتهاد در حکمت و فقه مدتی به نجف یا اصفهان مسافرت نماید .

ملانظرعلی از فضلی متبحر و متبع زمان خویش است . کلیه حواشی افاضل دوران اخیر بر کتاب تجرید را مطالعه می نموده و از همه محشین اسم برده است . مؤلف از ملا امین استرآبادی اخباری معروف و متعصب در مسأله ، علم حق بذات خود و علم بکثرات در موطن ذات از او مطلبی نقل کرده است .

در نقاب خاك پنهان نموده است .

عبارت اواخر رساله از این قرارست «... و كان هذه المعانى من بركات النفس الزكية اعنى الاستاد و من عليه الاستناد فى المبدأ والمعاد، روح الله و روحه و زید فتوحه...» در چند سطر بعد از عبارت مذکور (یعنی آخر کتاب) گوید: «... و قد تمَّ بید مؤلفه الراجی عفو ربِّه الرحمانی نظر علی بن محسن الجیلانی... فی سنة ۱۱۹۳، هـ ق، فی بلدة خوى من بلاد آذربایجان صانها الله عن طوارق الحدثن» .

ملانظر علی کتاب مبدء و معاد ملاصدرا را تلخیص کرده و آنرا تدریس نموده است این نسخه در کتابخانه مجلس شورایی موجود است .

در اول کتاب گوید «... فان کتاب المبدأ والمعاد المنسوب الى عارج معارج الرشد والإرشاد صدر الحکماء... کلمات تامات هی شفاء مما فی الصدور، و نجات تام من عذاب القبور...» .

در آخر گوید: «... فرأيت تلخيصه... بالاكْتفاء باصول المسائل من غير تصرف فى عباراته...» براین کتاب ملانظر علی حواشی نوشته با عناوین «منه» و «لمحرره ملانظر علی» یا «نظر علی بن محسن جیلانی» .

از احوال و آثار ملانظر علی «رحمه الله تعالى» اطلاع وسیع نداریم، همین اندازه معلومست که از تلامیذ استاد زمان آقامحمد بیدآبادی بوده و در اصفهان تحصیلات عالیّه خود را پایان رسانده است و در گیلان و آذربایجان نیز زیسته است . خود مشخص نموده است که آیا در حکمت الهی بغیر از آقامحمد محضر دیگران راهم درک کرده است و یا آنکه در تحصیلات نهائی با آقامحمد توجه تام داشته است یکی از معاصران آقامحمد، میرزا محمد علی میرزا مظفر اصفهانی است که در

۱ - ولی يك مسأله لاینحل در این مقام بنجای خود باقی میماند چون رحلت آقامحمد در سنه ۱۱۹۸ هـ ق اتفاق افتاده و در همین سال میرزا محمد علی میرزا مظفر که یکی از اکابر حکمای اشراق و اساتید عرفان بود رحلت نموده است و تاریخ ختم این کتاب در سال ۱۱۹۳ هـ ق بخط مبارک مؤلف واقع شده است و آقامحمد بیدآبادی پنج سال بعد از ختم این رساله جان بحق تسلیم نموده است .

حکمت اشراق و عرفان مقامی ارجمند داشته است ولی افاضل بیشتر با قلم محمد مراجعه علمی داشته اند .

احوال و کیفیت محیط و عدد مدرسان حکمت و فلسفه در دوران مؤلف و استاد او آقامحمد و طبقات قبل از این اعظم زیاد برای ما روشن نیست لذا نمی توان این اعظم را در محیط و روزگار خود دید و مشخص و ممتاز نمود و مسلماً بوده اند افرادی که ما اصلاً باحوال آنان دست نیافته ایم . .

ملائظر علی در این رساله که آنرا پیرامون مباحث علم بطور مطلق و برخی از مباحث وجود و حول وحدت حقیقت وجود تألیف نموده از خود تبصر و تنبیع نشان داده و علاوه بر نقل آراء و عقاید شیخ رئیس و شیخ اشراق و خواجه و محاکمات از محشین تجرید مثل میرسید شریف و دوانی و دشتکی و خفری و دانشمندان متأخر میرداماد و شیخ بهائی و ملاصدرا و محقق لاهیجی و فیض و صاحب ذخیره محقق سبزاوری و آقا حسین و آقا جمال خوانساری و مدقق شیروانی مطلب نقل نموده است ولی اساس کار او بر افکار آخوند ملاصدرا مبتنی است و بیشتر از اساتید قبل از دوران خود و افاضل معاصر خود غیر از آخوند نوری از ملاصدرا متأثر است .

ملائظر معاصر است با ملا امین استرآبادی اخباری معروف ، لذا در مسأله علم حق از دانش نامه او نیز مطلب نقل کرده است .
مرحوم محقق نراقی ملامهدی نیز در آنچه نوشته است متأثر از ملاصدراست و خود نیز این معنا را پنهان نمی نماید .

اشخاصی مثل صاحب ذخیره و آقا حسین خوانساری که مشربی متفاوت با ملاصدرا داشتند از او متأثرند و حواشی آنها بر شفا تا آنجائی که ملاصدرا حاشیه نوشته رنگ و بوئی دارد و بر قسمت هایی که ملاصدرا حاشیه ننوشته و آنان حواشی دارند عدم حضور ملاصدرا واضح و لایح است .

مطالب این کتاب بیشتر در مسأله علم و ادراك و بمناسباتی برخی از مباحث دیگر از قبیل مباحث وجود مباحث توحید و وحدت حقیقت هستی و بعضی از مسائل دیگر در این رساله آورده شده است که در فهرست ، کلیه مباحث مشخص شده است .

اول محرم ۱۳۹۸ هجری
۱۲ دسامبر ۱۹۷۷ میلادی

مشهد

سیدجلال الدین آشتیانی

هذا كتاب الشحنة

لمؤلفه الحكيم المتأله ملا نظر على گیلانی

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين في التتميم

سبحان من انكشف ذاته لذاته ، و احاط بذاته على حقائق مصنوعاته ،
واطلع بجوده شمس الحقيقة على هياكل مخلوقاته، وابدع ما ابدع ليكون
مظاهر اسمائه و صفاته .

و الصلاة على المبدع الأول والظل الثاني و مشيد مباني الاركان
واركان المباني ، الذي به حصص الحق الشاهق ، و قذف بالحق على
الباطل ، فاذن هو ذاهق .

و السلام على من اطلع على حقائق الأسرار و اسرار الحقائق، و علم
دقائق الخفيات و خفيات الدقائق ، و على اولاده الذين
نشأت نوره و تجليات ظهوره ، المطهرين عن ارجاس اغاليط الوهم
بتأكيدات ظهوره .

و بعد فيقول المترقب للفيض الرحمانى، نظر على بن محسن الجيلانى،
شرح الله صدره للايقان و تجلى على قلبه بانوار العرفان .

لما كانت مسألة العلم من غوامض المطالب العالية، و فرائد الفوائد
المتعالية ، حتى زلت فيه اقدام العقول، متحنناً بأنين ربنا اهدنا الصراط

المستقيم ، و حارت لديه افهام الفحول ، قائلاً : « ربَّنَا لاعلم لنا الا ما علمتنا ، انك العزيز الحكيم » و قلما اتى فيه احد بشئ متعال عن النقص والقصور الا قليل من الاولين ، و ريثما اختار ذاهب مذهباً يذهب به ما فى المقام من الفتور ، غير ثلثة من الآخرين ، حتى اعترفت طائفة من الأجلة على العجز عن الدرك ، فان العجز عن درك الادراك ادراك .

كنت مدّة مديدة ممضاة مع بضاعة مزجاة ، شديد الاشتغال على انفاق كنز الشباب فى تحصيل غرر فرائده ، كثير الاشتياق على مصادفة اصداغ تفصيل درر فوائده ، هيهات من اين للابصار الخفافيش عن ابصار شعشة شمس الحقيقة نصيب ؟ وأنى عيون الأعمش بمياه عيون المعرفة نصيب . فاعرضت عنه نفسى خائبة خامرة الى صرف الهمة القاصرة نحو الغوص على البحار الزاخرة من مصنفات اولى الانفس الباهرة ، لعلنى اصاوغ فيها لثالى دقائق زاهرة ، ففاضت على نفسى انوار الملكوت بنبذة من نكاته ، و ترشحت عليها سحُب الجبروت برشحة من خفياته ، فاستنبطت منها الحق الفائق ، وأبرزته فى صورة المعجب الرائق ، و جعلته تحفة لحضرة من هو جامع لمحاسن الذات ومكارم الاخلاق ، ومظهر الاشفاق بلا الحاق الاغراق على عجرة الآفاق ، و راض راض فكره فى مضمار تحقيق العلوم النظرية ، واجاد جواد نظره فى جادة تصديق الرسوم الالهية ، حتى اخرج طبعه السليم بتوفيق ربه الحرى بالتسليم عن غواشى ظلم المادية بمصاييح المعرفة الى اعلى مراتب المعرفة العادية ، المنور رياض الأعيان بازهار البنان والسنان المختص من بين الامثال و الاقران بمزيد الافضال والاحسان حتى عجز عن موازنة جودة كفته كفته الميزان ، الذى نَص ناصية من فواتح حاله بخواتيم احواله ، و لاح سعادة مآله من الواح و جنات خصاله ، ولم يسمح بمثله امصار الاقطار ، ولم يجد

من يدانيه اقطار الأمصار ، ولما كانت الاسماء تنزل من السماء سمّاه الموكلون على العالم المتعالى بما يستحق ان يعضده العلى العالى ليجدد آثار آبائه بالسر والاعلان ، اسكنهم الله فى ارائك الرضوان ، صاحب السيف والقلم « فتحعلى خانا » خلف الأمير الأعظم ، الذى نطق ناطقه مجمدة ولده الارشد على محامد صفاته ، و وفى السنة فواضل خلفه الأمجد هلى فضائل ذاته ، فان الولد سراييه ، و منه يكون ماهو فيه ، سمى حبيب الرحمان المحمود الاحمد حسين على خان ، لازال كاسمه محموداً ، و بسعادة الآخرة مسعوداً ، فان وقع فى نظره موقع القبول فهو غايه المنى و نهاية المأمول .

و لما كنت بالأختصار مأموراً ، وكان المأمور معذوراً ، سلكت طريق الإختصار فى احاطة اطراف الأنظار ، و المترصد من المعثر على الخلل ان يسر بذيل العفو ذلك الزلل ، فان الجميل يختار الاجمال و الالىق بالتحفة متوكلاً على من له الرد والقبول :

التحفة الاولى

فى تحقيق الوجود الذهنى و دفع مشكلاته وردع معضلاته

و اعلم ان للقوم اختلافاً فى تعريف العلم مسبباً على الخلاف فى الوجود الذهنى ، وكان المقصد الاقصى فى هذا المقام تحقيق العلم و تعريفه ، فأينا البحث عن الوجود الذهنى أخرى بالتقدم و انسب بباب التعليم ، فنقول ان ارتبه على تحف ثمانية و خاتمة .

ان بين القوم خلافاً فى انه هل يكون الاشياء بما هياتها وجود غير وجودها فى الاعيان بحيث لا يترتب عليها فيه ما يترتب عليها فيها ، وهو المراد من الوجود الذهنى ، ام لا ، بل الموجود بوجود آخر هو

اشباحها، لا ماهياتها، ولم اقف على من نفى الوجود الذهني مطلقا، فذهب المحققون من الحكماء والمتكلمين على الاول واستندوا في اثباته بوجوده كثيرة .

الوجه الاول :

انا تتصور امورا لا وجود لها في الاعدان ، و نحكم عليها باحكام ثبوتية، و ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له، ولا ثبوت في الخارج، فهو في الذهن . وليس المراد من الاحكام الثبوتية الثابتة في الخارج ، ليقال : ان الحكم على المعدومات بالامور الخارجية محال ، لان الاتصاف يستدعي وجود الموصوف في ظرف ذلك الاتصاف، ولا الثابتة في الذهن ، حتى يقال : انه مصادرة . بل المراد الثبوتية في الجملة مع قطع النظر عن الخارج والذهن ، وان كان لا يخلو عن واحد منها في الواقع ، اذ للعقل ان يحكم على الممتنع بانه اخص من الممكن، او ممكن بامكان العام مثلاً بدون ملاحظة ظرف الحكم، كما لا يخفى .

ايراد دقيق و تحقيق رشيق

و اعلم ان على هذا المقام ايراد تحريفه الأعلام ، و هو : انه لو كان ثبوت شئ لشئ فرعاً لثبوت المثبت له ، لكان ثبوت الوجود للماهية

١ - والقائلون بالاضافة ينكرون الوجود الذهني مطلقا ولو كان بنحو الشبح ، لأنهم لم يقدروا على حل معضلات الوجود الذهني و اين مسلم استكه فخر الدين و نظرائه گویند هنگام مقابله با اشیاء خارجی فقط اضافته بین ما و خارج حاصل میشود ، بدون حصول صورت - جلال آشتیانی -

فرع ثبوت الماهية ، فيلزم تقدم الشئ على نفسه او ثبوت وجودات غير متناهية للماهية .

وقد يقال : يلزم انحصار وجودات غير متناهية بين حاصرين و هو الماهية والوجود الأخير .

و الفحص يوجب البحث في مقامات ثلاثة :

الاول ، ان الوجود لما كان زائداً على الماهية في التصور لافى الخارج ، فيلزم من القاعدة المذكورة اتصاف الماهية بالوجود الذهني قبل اتصافها به ، فيلزم تعدد الوجودات الذهنية لشئ واحد في ذهن واحد ، وكما ان البديهة تحكم باستحالة تعدد الوجود الخارجى لشئ بالضرورة تحكم باستحالة تعدد الوجود الذهني ايضاً .

ولا يمكن ان يقال : لعل الوجودات المتعددة للماهية انما هي في اذهان متعددة ولا ترتب فيها ليلزم التسلسل . لالما افاده المحقق الدواني في بعض تعليقاته ، من انا اذا اسقطنا واحداً من تلك الجملة ، كان الباقي جملة غير متناهية ، و تكون جزء الجملة الاولى ، ثم اذا اسقطنا واحداً من الجملة الثانية ، كان الباقي ماهو جزء الجملة الثانية ، وكانت غير متناهية ايضاً وهكذا ، حتى يلزم ترتب الامور الغير المتناهية ، لأن نحقق تلك الجمل المترتبة يتوقف على اسقاطات غير متناهية ولا يقدر العقل على اعتبارها .

فان قيل : ان تحقق الكل واجزاؤه لا يتوقف على الاسقاط ، بل الاسقاط انما هو للايضاح كما افاده المدقق الشيرازي^١ .

قلنا : لا يخفى على المتأمل ، ان المتحقق في نفس الأمر جملة مشتمل

١- مراد مؤلف از مدقق شیرازی ، صدرالدين دشتكى معروف به

سيد المدققين است - جلال -

على آحاد يمكن للعقل ان يسقط واحدا منها مثلاً لتحصل جملة اخرى .
 فان اراد بقوله : ان تحقق الكل واجزاؤه لايتوقف على الاسقاط ، ان
 ذات الكل و ذات الاجزاء لايتوقف عليه ، فمسلم ، لكن لاترتب بينها
 حتى يجرى برهان التسلسل ، وان اراد ان تحققها بصفة الكلية والجزئية
 لايتوقف عليه ، فممنوع و هو ظاهر ، بل لان ثبوت شئ لشئ في ظرف
 يقتضى ثبوت الموصوف في ذلك الظرف ، ولوجوب وجود الموصوف
 في ظرف الاتصاف قبله على قاعدة الفرعية ، يلزم ان يكون موجوداً في
 هذا الذهن مرة اخرى ، فيلزم وجودات غير متناهية لأمر واحد في ذهن
 واحد .

الثاني ، في تحقيق عدم لزوم انحصار الغير المتناهي بين حاصرين

فنقول : لما كان الوجود من الامور الغير الموجودة الاعتبارية
 عندهم ، يمكن ان يمنع لزوم كون الوجودات الغير المتناهية محصورة
 بين حاصرين ، اذ العقل لايقدر على اعتبارات غير متناهية ، لكن لما
 ورد النقص على هذه القاعدة بالهيولى المتصفة بالصورة ، فيلزم ان
 يكون متصورة قبلها و هكذا الى ما لانهاية له ، فيلزم كون الغير المتناهي
 محصوراً بين الهيولى و الصورة الأخيرة . ولا يمكن الجواب عنه بان
 الصور امورا اعتبارية .

اجاب عنه القوم بمايسد باب كلا النقضين بوجه كلى نقله المدقق
 الشيرازى فى حواشيه على شرح المطالع و غيره .

و حاصله : ان استحالة ذلك مبنى على مقدمتين :

احديهما ، ان يكون بين الامور ترتيب طبيعى او وضعى .

و ثانيهما : ان يكون نسبة كل من الحاصرين الى تلك الامور

المحصورة كنسبة تلك الامور بعضها على بعض . مثلاً: اذا كان تلك الامور بعضها علة فاعلة للآخر او معدّله، كان الحاصرين ايضاً كذلك ، و ليست تلك النسبة محفوظة في هاتين الصورتين ، اذا لماهية و الهولي عنتان قابلتان للوجود والصورة و ليس الوجودات والصور بعضها علة قابلية للبعض ، و لهذا لم يورد النقض على النظام القائل بوجود اجزاء غير متناهية في الجسم بلزوم انحصار الغير المتناهي بين حاصرين وهما طرفاه ، ولا على الحكماء القائلين بتوارد الحركات الغير المتناهية على جسم فلكي مع انحصارها بين الجسم والحركة الاخيرة . فليتنظروا .

الثالث في حل الاشكال، بيان كيفية اتصاف الماهية بالوجود

و اعلم ان كلمة القوم في هذا المقام مضطربة ، فذهب الامام الى ان هذه القاعدة مخصصة بما وراء الوجود من الصفات الوجودية .

و يرد عليه اولاً: انه تخصيص في المقدمات العقلية الكلية .

و ثانياً: انقص بالوجوب والامكان ، اذ لو كان ثبوت شئ لشئ فرعاً لثبوت المثبت له ، لكان ثبوت الوجوب والامكان للماهية فرعاً لثبوتها ، مع انه قد ثبت ان الشئ مالم يجب لم يوجد ، وان امكان الشئ مقدم عليه بمراتب على ما قرر في موضعه .

و انكر المحقق الدواني هذه القاعدة و بدّلها بالاستلزام ، و قال: ان ثبوت الشئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت مقدماً على ثبوت المثبت له او متأخراً عنه كالوجوب والامكان او معه كنفس الوجود - او هو عينه كنفس الوجود خل - ولما كان فيه اعراضاً عما نسّسوه و بناء اساس جديد غير ما بنوه ، تنحى عنه السيد السند (رحمه الله) و جعل مناط الموجدية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود

المشتق المعبر عنه بالفارسية بـ «هست» من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره ، وكذا الحكم فى كل مشتق عند هذا القائل حتى جعل الواجب نفس مفهوم القادرية و العالمية و غيرهما .
ولا يخفى ما فيه من الحزازة، اذ جعل مناط الموجدية اتحاد الماهية مع مفهوم الوجود الاعتبارى بعيد عن درجة الاعتبار .

و نقل عن بعض المحققين: انه يمكن عروض الوجود للموجودات بحسب نفس الأمر على تقدير قاعدة الفرعية ، و ذلك بان يقال : ان الخارج ظرف نفس الوجود الخارجى للموجود الخارجى، والذهن ظرف اتصافه بالوجود الخارجى و عروضه له و فى الوجود الذهنى الذهن ظرف نفس الوجود الذهنى ، و هذا الذهن فى مرة و مرتبة اخرى او ذهن آخر ظرف عروض الوجود الخارجى لذلك الموجود الذهنى واتصافه به ، فالوجود الذهنى مقدم على الاتصاف بالوجود الخارجى فى ظرف الذهن وكذا الوجود الذهنى فى مرة و مرتبة اخرى ، ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا التسلسل لانتقطاع التسلسل بانتقطاع الاعتبار .

فان قيل : لو كان اتصاف الماهية بالوجود الخارجى بحسب الذهن وكذا اتصافه بالوجود الذهنى بحسب الذهن فى مرتبة اخرى، يلزم توقّف موجدية الماهية فى الخارج على تعقل ذلك الشئ و وجوده فى الذهن، وكذا يلزم توقف موجدية الشئ فى الذهن على تعقله و وجوده فى الذهن مرة ، و هذا كما ترى .

قلنا : مبنى هذا الكلام على توهم ان وجود الشئ فى الخارج او الذهن انما هو باتصاف الشئ بالفعل بالوجود الخارجى او الذهنى ، و ليس كذلك، بل الوجود مطلقا انما هو بتأثير الفاعل فيه لا باتصافه بالوجود بالفعل ، انتهى .

واقول : لا يخفى مافيه فان المقدمة القائلة بالفرعية لومت لدلت على وجوب تقدم ثبوت المثبت له على ثبوت المثبت له فى نفس الأمر و الواقع لا بمجرد الاعتبار ، فيلزم ان يكون الماهية فى الذهن ثابتة فى نفس الامر قبل ثبوت الوجود لها فيه و هكذا فيلزم التسلسل فى الامور النفس الامرية المتحققة .

لكن قد حقق المحقق الخوانسارى فى تعليقاته على الحاشية القديمة : ان التسلسل فى الاعتباريات النفس الامرية ايضاً غير باطل ، لان وجودها فى نفس الامر ليس بعنوان الامتياز و التفصيل بل بعنوان الاجمال الراجع الى وجود ما اترعت هى منه او نحوه ، والوجود الاجمالى لا يكفى فى اجزاء براهين ابطال التسلسل من التطبيق و غيره، بل لا بد لها من التميز ، ولا تميز الا بعد اعتبار العقل ، و العقل لا يقدر على اعتبار جميعها، فينقطع بانقطاع الاعتبار . انتهى .

فلا يرد عليه ما اوردناه ، فيصير حاصل توجيهه : ان لاتصاف بين الماهية و الوجود فى الخارج، لكونه اعتبارياً و صارت مبدء للآثار بجعل الجاعل فيتنزع منها العقل الوجود و يصفها به فيجب ان يكون الماهية حين هذا الاتصاف موجودة فى الذهن ، اى تكون فيه بحيث يصح ان ينتزع منها وجوداً مرة اخرى و يصفها به لامتصفة بالوجود بالفعل ، و اذا كان كذلك فلا مانع ان لا ينتزع العقل الوجود منها، فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار .

و بقى بعد فى المقام ما يختلج بالبال، و هو ان المراد من الاتصاف بالوجود اما الاتصاف بالفعل بان يكون الوجود امراً عارضاً للماهية ، او كونها بحيث ينتزع منها و يصفها به .

و على الاول يلزم ان يكون الماهية ثابتة ومتصفة بالوجود فى الذهن

قبل اتصافها بالوجود كما هو مقتضى القاعدة الفرعية من وجوب ثبوت الماهية و اتصافها بالوجود قبل ثبوت الوجود لها .

و على الثانى ، يلزم ان يكون الماهية فى الخارج ايضاً متصفة بالوجود لكونها فى الخارج بحيث يجوز ان ينتزع منها الوجود و ثبت لها ، فلاوجه لقوله : ان ظرف الاتصاف هو الذهن لا الخارج . هذا ، ولا مدفع له .

و حاول صدر المحققين فى اسفاره و غيره تصحيح هذه المقدمة على طريقة القوم حيث قال : ان الوجود كما مر ، نفس موجودة الماهية لا موجودة شئ غيره لها كسائر الاعراض حتى لزم ان يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها فى نفسها ، فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا العقلية . ثم قال : « وهذا الذى اظهرناه انما جريانه على طريقة القوم ، من ان الماهية موجودة و الوجود من عوارضها . . . » انتهى .

اقول : يمكن ان يستنبط مما اسلفناه مايصلح ان يكون جواباً لهذا التصحيح ، اذ لنا ان نقول : ان الوجود عندهم وان لم يكن عبارة عن موجودة شئ غيره للماهية ، لكن الوجود عندهم هل هو من عوارضها الخارجية او الذهنية ؟ و الاول و ان لم يكن مذهباً للقوم لما صرحوا مراراً ، من ان ليس حال الوجود و الماهية كحال البياض و الجسم مع مافيه من وجوه البطلان كما سيجئ ان شاء الله ، لكن نقول ارجاء للعنان : انه (حينئذ) ايضاً يجرى القاعدة المذكورة ، و هل هو الاكراً على مافر ، و على الثانى ، يلزم ايضاً تعدد وجودات ذهنية بناءً على القاعدة .

وان قيل : ان المراد بالعروض ليس الاكونه امراً اعتبارياً زائداً على الماهية فى الذهن ، فيعود مامر من الايراد يندفع الفساد .

ثم قال في موضع آخر من كتابه : « ان كيفية هذا الاتصاف ان للعقل ان يلاحظ الماهية و يجردها عن كافة الموجودات حتى عن هذا التجريد ، لأنه نحو وجود ايضاً ، فيصفها بالوجود الذي هي به موجودة ، فهذه الملاحظة يصحح قاعدة الفرعية ايضاً من حيث انها تجريد و تخليط معاً لأنها تخلية القابل عن المقبول ، فيكون الماهية مغايرة للوجود ، وهي بعينها نحو من الوجود ، فيكون متحدة معه . فانظر ما اشمط انبساط نور الوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه اثباته . . . » انتهى كلامه زيد اكرامه .

و اعلم ان هذا الكلام مستنبط من كلام المحقق الدواني حيث قال في حواشيه القديمة : لاشكال في كون الاتصاف بالكلية و نظائرها بحسب الوجود الذهني ولا في آن الاتصاف بالفوقية و العمى بحسب الوجود الخارجى ، اذ الوجود ان شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة تخلل الفاء ، نقول : وجد في الذهن فصار كلياً ، و وجد في الخارج فصار فوقاً او اعمى ، لكن في نفس الوجودين اشكال اذ لو شرط في الوجود الذى هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ، ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجى ليس بحسب الخارج ، لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشئ على نفسه ، وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا من الماهية الموجودة بذلك الوجود ، لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجى بحسب الخارج ، فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج .

١ - بين مذكره صدر المحققين وما افاده المحقق الدواني بون بعيد نذكره في المقدمة المفصلة .

فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعدكون الاتصاف مستلزماً لهذا النحو من الوجود ان يكون في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض، وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجى مخلوطة بالوجود الخارجى ، وكذا فى الوجود فى نفس الأمر مخلوطة به بحسب نفس الأمر، وكذا فى الوجود العقلى ايضاً مخلوطة به بحسب نفس الامر ، لكن للعقل ان يأخذه غير مخلوط بشئ من العوارض ، فهو فى هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار، فهذا النحو من الوجود هو ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية فى نفس الامر. لا يقال : هذا النحو من الوجود متقدم على ساير الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتّم الكلام .

لانا نقول : ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه ، والاتصاف بهذا النحو فى هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم انتهى .

و الغرض من نقل كلامه : بيان ان كلامه (رحمه الله) صريح فى ان هذا النحو من الاتصاف انما يتّم على ما اختاره هذا المحقق من الاستلزام، لاعلى قاعدة الفرعية فتصحیح هذه القاعدة بما ذكره توجيه بما يأتى عن الاتمام .

و اعلم انه قد اعترض على هذا التحقيق من المحقق المذكور بانه جمع فى مرتبة الاتصاف بين امرين متناقضين :

احدهما-كون الماهية فى تلك المرتبة بحيث يصح انتزاع الوجود عنه ، وهذا معنى الاتصاف بالوجود .

و ثانيهما-كون الماهية فى هذا الاعتبار غير مخلوطة بالوجود ، و اذا لم يكن مخلوطة بالوجود لم يصح انتزاع الوجود عنها فى هذه المرتبة ، و هما امران متنافيان فلا يكون ظرف التعرية ظرف الاتصاف .

ولا يخفى ما فيه لان ظرف التعرية انما هو مجرد اعتبار العقل فلا يلزم من ذلك عدم صحة انتزاع الوجود عنها فى نفس الامر ، فالتعرية بحسب العقل والتخليط بحسب نفس الامر ، ولا محذور فيه كما لا يخفى .

كلام مع بعض الاعلام

و اعلم ان بعضاً من الاعلام فرق بين الامور الموجودة والامور الاعتبارية فى لزوم هذه القاعدة وجعله مداراً لرد الاعتراض عن الامام و لدفع الاشكال حيث قال : ان هذه القاعدة انما هى مسلمة فى الامور الموجودة الثابتة لشئ كالسواد والبياض ، و اما فى الامور الاتزاعية فلا ، لاعلى سبيل التخصص بل بادعاء جريانها فى احدهما دون الآخر ، لان صحة انتزاع شئ عن شئ لانسلم توقعها على ثبوت منشأ انتزاعه و ان استلزمه .

و فيه ان هذا ليس سوى ما افاده المحقق الدوانى من الاستلزام كما لا يخفى على من له ادنى تأمل فى هذا المقام .

ايراد تحقيق حقيق بالتصديق

لا يخفى على المتأمل فى هذا المطلب الجليل ، ان هؤلاء الاعلام لم يأتوا بشئ يشفى العليل ويروى الغليل الا ما حقة الدوانى من الاستلزام ، ولولاه لنتم ما افاده بعض المحققين على ما نقل عنه فى الاستدلال بوحدة الوجود حيث قال : و ذلك لانه لا يجوز قيام الوجود بمعنى مبدء الآثار بالماهية من حيث هى بناءً على المقدمة المذكورة ولا بالماهية الموجودة بعين مذكروه فى امتناع قيام الوجود بمعنى الكون والحصول بالماهية الموجودة ، ومن البين ان بين الماهية و الوجود استناداً ، فاذا امتنع

ذلك من جانب الوجود فتعين ان يكون من جانب الماهية ، ولا يمكن ان يكون ذلك الا بان يكون الوجود موجوداً بنفسه من غير ضمّ ضميّة والالزم مالزم من قيام الوجود بالماهية و ما يكون كذلك ليس الا واجباً بانذات وهو الحق ، سبحانه ، وان يكون الماهيات مستندة اليه نوع استناد به يصير الماهيات موجودة اى منسوبة الى الوجود الحق كالشمس المأخوذ من الشمس و المعلول المأخوذ من العلة، و لما ثبت موجوديتها بهذا المعنى صحّ قيام الاشياء بها و من جملتها الوجود بمعنى الكون... انتهى كلامه ملخصاً .

فغاية ما يرد عليه، انا لانسلم القاعدة الفرعية، بل الحق هو الاستلزام. ولا يرد عليه ما قيل ، ان قوله ، و ما يكون كذلك ليس الا واجباً ، ممنوع، فانه لا يلزم من عدم احتياج شئ فى ان يكون مبدء للآثار الى ضمّ ضميّة ان يكون واجباً بالذات ، بل الواجب بالذات ما لا يحتاج فى ان يكون مبدء للآثار الى الغير مطلقاً ، و يجوز ان لا يحتاج شئ فى ان يكون مبدء للآثار الى ضمّ ضميّة ، وان احتاج الى جاعل ، و ذلك لا ثباتاً نقول : ان وجود زيد بعد ثبوت تأصله و متبوعية الماهية له ، اما ان نكون مخالفة بالحقيقة لوجود الواجب مجعولاً له، يلزم ان يكون اطلاق الوجود المطلق على افراد اشتراكاً لفظياً او متحدة ، ولا تجزى هناك يكون وجوده وجود الواجب و تمّ الدليل ، لكن بقى بعد فى زوايا الكلام خبايا استطاع عليه انشاء الله تعالى .

الوجه الثانى

انا نأخذ من الامور المختلفة معنى واحداً مشتركاً بينها، كالانسان المأخوذ من زيد و عمرو و نحمل عليها ، ولا شك انه بوصف الكلية

لیس موجوداً فی الخارج، والالکان متشخصاً بالتشخصات الخارجية ممتنع الحمل علی امر آخر، هذا خلف، و ادلیس فی الخارج فهو فی الذهن.

شبهه علیها نبهه

و اعلم انه اورد علی هذا الدلیل بان مفهوم الانسان کمالاً یكون فی الخارج الا مشخصاً لایكون فی الذهن ایضاً الا مشخصاً بالتشخصات الذهنیه، فلا یكون موجوداً لافى الذهن و لافى الخارج .
و لغموض هذا الا یراد اعرض المحقق الشریف عن تفسیر الکلیه بالاشتراك لعدم جواز کون الموجود فی الخارج او فی الذهن مشترکاً بین کثیرین لکون کل منهما متشخصاً بالتشخصات الجزئیه، ففسرها بالمطابقة، فقال: الکلی ما یكون مطابقاً للکثیرین و الصورة العقلیه الحاصلة من زید مطابقة لعمر و بکرو خالد مثلاً فیكون کلیاً، فیصح القول بان الکلی موجود فی الذهن .

و یرد علیہ ما قیل: ان مطابقة الصورة العقلیه للکثیرین الموجودین فی الخارج یقتضی مطابقة کل واحد من تلك الکثرة الموجوده فی الخارج للباقی، الا ان یقال: ان المراد من المطابقة هو ان یكون اذا حصل کل واحد واحد منها فی الذهن لایحصل منه نقش آخر، و مثل ذلك بالخاتم اذا کان متعدداً و موضوعاً علی موضع واحد .
و تنحی بعض عما حققه هذا المحقق ولم یقدر علی دفع الفساد،

۱ - مؤلف بعمق کلمات ملاصدرا در برخی از موارد نمیرسد کلام در اینست که ماهیت همانطوریکه نه موجودست نه معدوم، نه کلیست نه جزئی لذا کلیت به نحوی از وجود سعی که وجود مثل نوری از هر نوعی باشد برمیگردد و وجود ظلّی در نفس نقش و رشح و ظل رب
←

فأعترف بأن الكلى لا موجود فى الخارج ولا فى الذهن، بل موجود بوجود ظلتى مثالى، ستعرف تحقيقه من ان الموجود هو الفرد من الوجود و الذاتيات منتزع منه بالذات و العرضيات بالعرض، و هذا انما يصح على طريقة القائلين بتأصل الوجود.

و التحقيق فى حل الاشكال مع محافظة كون الكلية بمعنى الاشتراك، ما حققه المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة و غيره، و هو ان الكلى انحصار فى الذهن و ان كان متشخصاً فى الواقع بالتشخصات الذهنية، لكن للذهن ان لا يلاحظ معه شئ من مشخصاته، فهو وان كان فى الواقع مشخصاً، لكن فى هذه المرتبة من مراتب اللحاظ العقلى عار عن التشخصات وكلى، و هذا معنى وجود الكلى الطبيعى فى الاذهان بصفة الاشتراك بين افراده، بمعنى انه لو وجد فى الخارج فى مادة زيد كان عينه و فى مادة عمرو كان عينه.

حل عقد بايراد نقد

قد اورد على اصل الدليل بان المحققين من الحكماء ذهبوا الى ان الكليات المتأصلة دون الاعتبارية، لها وجود فى الاعدان، بان يكون انسانية واحدة هى بعينها مقارنة للعوارض التى يتقوم بها شخص زيد و شخص عمرو، و هى مع كل منها غيرها مع الآخر بالاعتبار، فلاحاجة الى القول بوجودها فى الذهن.

و الحق فى الجواب: ان معنى قولهم بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج ليس ان الكلى بما هو كلى موجود فى الخارج، كيف، ولا يتفوه

→

النوع است كما حققناه فى تقرير مشرب صدر الحكماء - جلال -

به جاهل فضلاً عن الحكيم الكامل .

و للشيخ الرئيس رسالة مفردة في التشنيع على رجل غريز المحاسن كثير السن صادفه بمدينة همدان ، وقد توهم : ان معنى قولهم ، ان الكلى موجود ، هو ان ذاتاً واحدة مقارنة لكل واحد من الكثرة المختلفة مطابقة لها مشتركة فيها موجودة في الایان .

فقال : هل ابلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء . وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون : ان الاشخاص مشتركة في حقيقة واحدة و معنى واحد موجود ، فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع ، فسبق الى و همه انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة و المعنى الكلى بصفة الوحدة و الكلية واقعة في الایان ، و هو فاسد . نعم المعنى الواحد المشترك و الكلى و العام و غيرها قد يوجد في الایان ، لكن لا بهذه الاعتبارات . فحقيقة الانسان مثلاً من حيث هو انسان موجودة في الایان متصفة بالوجود لا من حيث نوعيته و اشتراك الكثرة فيه ، بل من حيث طبيعته و ماهيته ، و قد فرض العموم لاحقاً بها في موطن يليق بها لحوقه فيه و هو الذهن لا الخارج ، و قد نص الشيخ في ساير كتبه ايضاً بذلك

و الحاصل ؛ ان الموجود في الخارج هو طبيعة الكلى و ماهيته لكن لا بوصف الكلية بل بوجود افراده و انما وعاءه مع هذا الوصف هو الذهن فقط كما عليه المحققون من الحكماء و المتكلمين و هو الحق المتين . و حاصل مقاتلتهم : انه اذا وجد زيد مثلاً و هو في ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق ، لان المراد بالماهية

ما به الشئ هو هو، وكيف يكون الشئ موجوداً ما لم يكن ما به الشئ هو هو موجوداً . وليس المراد من كون الكلى الطبيعى موجوداً لكونه جزءاً من الاشخاص الموجودة ، انه موجود بوجود عليحدة وراء وجود الشخص و انه جزء خارجى له كالهيولى و الصورة للجسم ، و الا لكان الحيوان شخصاً آخر مكتنفاً بالعوارض الخارجية كما هوشأن الموجودات الخارجية غير هذا الشخص من الحيوان و هو باطل ضرورة ، اذ ليس فى الخارج بالضرورة الاشخص واحد من الحيوان .

و ايضاً ننقل الكلام الى الحيوان الموجود فى ضمن هذا الشخص من الحيوان ، فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملاً على افراد غير متناهية منه .

و ايضاً لما جاز حمل الحيوان على افراده كما هوشأن الأجزاء الخارجية الممتنعة الحمل على المركب منها ، بل المراد انه جزء عقلى له بمعنى ان العقل يحلّل تلك الذات الموجودة الى ماهية و تشخص، و كل ما يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب ان يكون موجوداً بوجود تلك الذات ، والا لكان التحليل اختراعياً محضاً .

و هذا غاية تقرير الكلام فى هذا المقام قد حققه بعض المحققين من الأعلام ، و هذا معنى قول الشيخ فى الهيات الشفا : ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شئ موجود فى الخارج ، لأنه اذا كان هذا الشخص حيواناً - فحيوان ما موجود - فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود، كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة ، فهو ببياضته موجود فى المادة، على انه شئ آخر معتبر فى ذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن فى الوجود امراً آخر. انتهى كلامه .

و على ما قررنا الاستدلال ، ظهر اذلال ماورد عليه بعض ذوى

الافضال: و هو ان الحيوان ان اريدانه جزء له فى الخارج فهو ممنوع، بل هو اول المسألة، وان اريد انه جزء فى العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لايجب ان تكون موجودة فى الخارج ، الا يرى ان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود فى الخارج مع انه ليس بموجود فيه ، و ذلك لما ثبت ان الاجزاء العقلية التى بها الشئ هو هو بحسب وجودها فى الخارج و قياسها على الاعمى قياس مع الفارق ، لما حققه المحقق فى حواشيه القديمة بقوله : لاريب فى ان مفهوم هذا الأعمى ليس ذات زيد مثلاً ، بل نسبته اليه نسبة العرضيات ، فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى ، نعم له اتحاد ما بالعرض مع زيد فهو موجود بوجوده بالذات وكذا الاعمى . انتهى .

ولا يمكن ان يقال : ما الفرق بين الاعمى و الابيض ، حيث حكم بوجود الابيض فى الخارج دون الاعمى ، اذ لما كان الأعمى عبارة عن ذات متصفة سلب البصر وليست الذات مع سلب البصر موجودة فى الخارج و انما الموجود فى الخارج هو الذات و ينتزع العقل منه سلب البصر ، فيصفه بالأعمى ، فليس مبدؤه موجوداً فيه . بخلاف الابيض ، فانه عبارة عن ذات متصفة بالبياض ، ولا شك انهما موجودان فى الخارج بالذات ، فيوجد الابيض فيه ايضاً بالضرورة . و على هذا يكون البياض و هو العرض موجوداً بالذات و الابيض و هو العرضى موجوداً بالعرض كما هو طريقة القوم القائلين بالفرق بين العرض والعرضى بالذات . ولا حاجة الى ما افاده المحقق الدوانى فى حاشيته القديمة قائلاً : انا لا تؤمن بما بين دفتى الشفا و نقول ، ان لافرق بينهما الا بالاعتبار ، فان الابيض اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرضى ، و اذا اخذ بشرط شئ فهو الثوب الأبيض مثلاً .

و اذا اخذ بشرط لاشع فهو العرض المقابل للجوهر ، فكما ان طبيعة الذاتى جنس و مادة باعتبارين ، فطبيعة العرض عرضى وعرض باعتبارين . انتهى مجمل كلامه .

فرق فارق و حق شارق

و اعلم ان للماهية معنيين ، احدهما - ما به الشئ هو هو ، و الآخر - ما يقال فى جواب ماهو ، و غاية ما ثبت من الدليل المذكور ، هو ان الماهية بالمعنى الأول موجود فى الاعيان ، و اذا عرفت هذا فتعلم انه لما كان المتأصل عند اكابر الاشراقين والصوفية هو الوجود - والماهيات ما يقال فى جواب ماهو منتزعة منه - فيكون ما به الشئ هو هو عندهم منحصرأ فى الوجود ، و الماهيات اموراً اعتبارية ، فالوجود من كل شئ فى الخارج هو نفس الوجود له ، لكن العقل ينتزع بوسيلة الحس و الخيال من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ، و من عارضه ايضاً كذلك ، لا كما زعمه المشاؤون من ان الوجود كما هو منسوب الى الشخص منسوب اليها ، ولا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها ، بمعنى انها غير موجودة لوجود الشخص اصلاً ، بل بمعنى انه موجود بالعرض و الموجود بالذات هو الشخص بناءً على ان اثر الجاعل والاثر المتحقق بالذات عندهم هو نفس وجود الممكن ، والماهية متحدة معه موجودة بالعرض - اتباع وجود الظل لذى الظل - و لما كان ما به الشئ هو هو عند المشاء هو الذى يقال فى جواب ماهو ، لان الماهيات متأصلة عندهم ، فذهبوا الى وجود الماهيات فى الخارج بالمعنى الثانى كما لا يخفى على المتتبع فى كلامهم العالم بحقيقة مرامهم .

الوجه الثالث

ما افاده صدر الحكماء فى اسفاره : من انا تصور الامور الاتزاعية و المعدومة فى الخارج و نحكم بها على الاشياء ، فلا محالة لها ثبوت ، و ليس فى الخارج لأنها امور اعتبارية ، فوجودها فى الذهن .

دفع مشكلات وردع معضلات

اذا ثبت ان للاشياء بماهياتها نحواً من الوجود الظلّى ، وكان لمتخالفين شبهات كثيرة وجب التفصى عنها استحكاماً للاعتقاد و تبياناً نلمراد .

الشبهة الاولى :

[فى ان ماهية الجوهر جوهر فى الوجودين]

ان الحقائق الجوهرية بناءً على ان الجوهر ذاتى لها — و قد تقرر عندهم ان حفاظ الذاتيات فى انحاء الوجود — فالجوهر جوهر ، والعرض عرض فى الذهن ايضاً مع ما ثبت عند القوم ان العلم من الكيفيات النفسانية ، فيلزم كون الجوهر عرضاً ، بل كيفاً ، بل اندراج جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف فى الكيف .
ولاجل صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهني للاشياء ولدفع هذه الشبهة طرق متعددة :

الطريق الأول :

ما نقله صدر الافاضل فى الاسفار عن الامام ، حيث جعل العلم مجرد

اضافة بين العالم و المعلوم ، فلاصورة ولاارتسام حتى يجرى فيه الشبهة المذكورة .

و هذا النقل مخالف لما نقل عنه المدقق الشيرازى و غيره ، من انه قائل بالوجود ذهنى . و مع هذا لا يخفى ما فيه لما سيحقق ان العلم ليس مجرد اضافة ، بل من الاعراض النفسانية ، و قد صرح به الشيخ فى الشفا مستدلاً عليه .

الطريق الثانى:

طريقة المحقق الدوانى، و هو ان العلم ليس من الكيفيات النفسانية، بل هو امر ذهنى من مقولة المعلومات ، و ان العلم بالجواهر جوهر ، و العلم بالعرض عرض ، من غير ان يكون له وجود فى نفسه، و اطلاق الكيف عليه مسامحة بينهم مستنداً بانه لو حمل كلامهم على الحقيقة كان فاسداً .

ولا يخفى ما فيه ، اما اولاً اذ البرهان قد دل على ان العلم من الكيفيات النفسانية لان الصورة المرتسمة فى النفس لا شك انها امر موجود فى الموضوع ، و معلوم انه غير قابل للقسمة ولا للنسبة فى ذاته فيكون كيفاً .

وما وقع فى كلام المحقق الشريف ، من ان العلم من الموجودات الذهنية ، مبنى على ما حقق عند القوم ، ان الصور العقلية موجودات ذهنية لذى الصورة ، لكنه وجود خارجى لنفسها .

و لعل كلام هذا المحقق صار منشأ لتوهم المحقق الدوانى حيث توهم ان العلم من الموجودات الذهنية بما هيئتها ، و الكيف عرض من

الموجودات الخارجية ، فلا يجوز ان يكون العلم كيفاً . و هو سخي ،
 الا ترى ان كلمة زيد وجود لفظي لذات ذهنية ، و وجود خارجي لنفسها .
 و اما ثانياً - فلأنه قال في حاشية القديمة : أنهم صرّحوا بقيام
 الجواهر الحاصلة في الذهن به ، و صرّحوا بعرضيتها ، ولا شك ان العرض
 من الموجودات الخارجية على ما اعترف به هذا المحقق ايضاً ، فيكون
 المراد من القيام المذكور في كلامهم القيام الخارجي ، فيكون العلم عندهم
 بالحقيقة عرضاً ، فنسبة المسامحة مسامحة .

و اما ثالثاً - فلأنه لما كانت الصور العلمية عند القوم غير موجودة
 في الخارج ، فلم يتحقق المنافاة بين الجوهرية و العرضية ضرورة امتناع
 اجتماع الموجود في الموضوع و الموجود لافيه بالقياس الى وجود
 واحد ، فلم يحتج الى قيد - اذ في تعريف الجوهر ، مع انه قال و
 لذلك زادوا قيد - اذ في تعريف الجوهر ، و صرّحوا بأنه لا منفاة بينها
 على هذا التقدير .

[رد على المدقق الشيرازي]

وافاد المدقق الشيرازي في بعض تعليقاته في تشييد مباني كلامه
 ما لا بأس باتيانها و بيان ما في بيانه ، فقال : انهم عرفوا الجوهر بماهية
 اذا وجدت في الخارج كانت لافى موضوع ، وقالوا ، فائدة قيد - اذ
 ادخال صور الجواهر في تعريف الجوهر ، فانها و ان كانت باعتبار
 وجودها في الذهن كانت في الموضوع وكان عرضاً ، لكن بحيث اذا
 وجدت في الخارج كانت لافى موضوع و جوهرأ ، فلو كان صورة
 الحيوان مثلاً موجودة في الذهن بحسب الوجود الخارجي كوجود
 البياض في الجسم و هو بحسب هذا الوجود محتاج الى الموضوع ،

دلم يصدق انها اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع .
و ايضاً لو كان العلم بالحيوان موجوداً فى الذهن بالوجود الخارجى ،
وكان عرضاً باعتبار هذا الوجود ، فلو كان جوهرأ ايضاً بناءً على اتحاد
العلم و المعلوم بالماهية ، لزم ان يكون شئ واحد جوهرأ و عرضاً
باعتبار وجوده فى الخارج ، وذلك غير جائز .

قال الشيخ بعد ماحقق الصورة الحاصلة من الجوهر فى العقل جوهر:
فان قيل ، قد جعلتم ماهية الجوهر تارة يكون جوهرأ ، و تارة يكون
عرضاً ، وقد منعتم هذا .

فنقول : انا منعنا ان يكون ماهية شئ يوجد فى الأعيان مرة جوهرأ
و مرة عرضاً حتى يكون فى الأعيان لا يحتاج الى موضوع ما وفيها يحتاج
الى موضوع ، ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضاً ، اى
يكون موجوداً فى النفس لا كجزء منها... انتهى .

و ايضاً لو كان العلم بالمتنوعات موجوداً فى الخارج و العلم متحد
مع المعلوم فى الماهية ، لكانت الماهية الممتنعة الوجود فى الخارج
موجودة فى الخارج ، هذا خلف .

و قد ذكر السيد الشريف عند قول صاحب حكمة العين: «الموجود
فى الذهن موجود فى الخارج » فى جواب سؤال اورده : ان اردت
قيامه به فى العين ، اى قيامه به بحسب الوجود العينى ، فممنوع ، وانما
يكون كذلك ان لو كان موجوداً فى العين وذلك ممنوع... انتهى كلامه.
وانت خير بما فيه من الزلل ، اما فى الأول ، فلأن المراد من الخارج
فى تعريف الجوهر هو خارج الذهن ، ولا يخفى على المتصفح بكلماتهم ،
ان اطلاق الخارج على هذا المعنى شائع فى اطلاقاتهم و اذا كان كذلك ،
فنقول : فائدة قيد اذال حينئذ ، انه اذا قيل ، الجوهر هو الموجود

بالفعل لافى موضوع ، لم يكن الصور العقلية من الجواهر جواهر
لكنونها بالفعل فى موضوع هو النفس، فقالوا، لادخالها فيها ان الجواهر
ماهية اذا وجدت فى خارج الذهن كانت لافى موضوع ، فيكون الصور
العقلية ايضا جواهر ، ولم يصدق عليها انها بالفعل موجود فى الخارج
و فى الموضوع .

واما فى الثانى، فلأنابعد ما بيننا انه جوهر بحسب الماهية بمعنى ان ماهيته
اذا وجدت خارج الذهن كانت لافى موضوع، وان كان عرضاً بحسب هذا النحو
من الوجود وان كان هذا النحو ايضا وجوداً خارجياً لأن الخارج المعتبر
فى الجوهرية هو ما قررنا ، لا يكون شئ واحد جوهرأ و عرضاً باعتبار
الوجود الخارجى بالفعل، فلا وجه لهذا الكلام. هذامع ما مر من ان الصورة
ليست موجوداً خارجياً بالنسبة الى ذاته وماهيته، بل بتبعية وجوده فى
الذهن كما لا يخفى .

و اما فى الثالث ، فلأن القوم قد صرحوا ، بان لاما هية للممتنع الا
هذا المفهوم الممتنع تحقق مصداق له فى الاعيان، فاذا وجد هذا المفهوم
فى الذهن و ليس هذا المفهوم ممتنعاً، لم يلزم تحقق الممتنع فى الخارج،
فلا محذور .

و اما المنع الوارد فى كلام السيد فغير موجّه، لما ثبت ان الحاصل
فى الذهن علم والعلم من الكيفيات النفسانية الحاصلة فى الموضوع ،
فيكون قيامه فيه بحسب الوجود العينى ، فالمنع منع فى مقابلة البرهان.

الطريق الثالث :

ماشيده السيد السند « اسكنه الله صدر الجنان » وهو : « انه لما كان
ماهية الشئ متأخرة عن موجوديتها ، بمعنى انه مالم يصير موجوداً لم يكن

ماهية من الماهيات ، اذا لمعدوم الصرف ليس له ماهية اصلاً ، و ليس شيئاً من الأشياء ، فماله يمكن له نوع تحصل ذهنياً او خارجاً ، لم يكن ماهية من الماهيات ، فمع قطع النظر عن الوجود لم يكن هناك ماهية اصلاً ، والوجود الذهني و الخارجى مختلفان بالحقيقة ، فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجى موجوداً في الذهن ، لاستبعاد في ان يتبدل الماهية ايضاً ، فاذا وجد الشئ في الخارج — كانت له ماهية اما جوهرها وكمها او من مقولة اخرى — واذا تبدل الوجود و وجد في الذهن انقلب ماهيته وصارت من مقولة الكيف .

وعند هذا اندفع هذا الاشكال مع الشبهات الباقية الآتية ، اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقتها الخارجية .
فان قلت : هذا بعينه هو القول بالشيخ ، و يرد عليه ، انه على هذا لا يكون الأشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل امر آخر مبائن لها بالحقيقة .

قلت : ليس للشئ بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينه ، يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن و في الخارج بل الموجود الخارجى بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفاً ، و اذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجى ، فان كان المراد بوجود الأشياء انفسها وجودها فيه ، وان انقلبت حقيقتها الى حقيقة اخرى ، فذلك حاصل ، وان اريد ، انها يوجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية ، فلم يقدّم عليه دليل اذمؤدى الى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل ليحكم عليه .

ولا يخفى ان هذا الحكم عليه ليس بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر ، فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفاً

بالمحمول ، وان انقلبت حقيقته و ماهيته ، بتبدل الوجود .
 فان قلت : انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات
 الخارجية من الجواهر والاعراض و بين الكيفيات الذهنية اى الصورة
 العلمية مادة مشتركة ، يكون بحسب الوجود الظلى كيفاً وبحسب الوجود
 الخارجى من مقولة المعلوم كما قرروا الأمر فى الهولى المبهمة فى ذاتها
 حق الابهام و تصوير باقتران الصورة تارة ناراً او تارة ماءً ، و ظاهر انه
 ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات .

قلت : انما يستدعيه الانقلاب ، لو كان انقلاب امر فى صفه
 - كانقلاب الابيض اسود ، و الحار بارداً ، او فى صورته كانقلاب النطفة
 جنيناً والماء هواءاً واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا
 يستدعى مادة مشتركة موجودة بينها ، نعم يفرض العقل لتصوير هذا
 الانقلاب امراً مبهماً عاماً . « هذه زيدة ما ذكر هذا المدقق فى حواشيه .
 و اعترض عليه عليه معاصره الجليل بقوله : « لا يخفى على من له ادنى
 بصيرة ، ان انقلاب الحقائق غير معقولة ، بل المعقول ، ان ينقلب المادة
 من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى ، و ليس لكل امر
 يوجد فى الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ، و
 معلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التى هى عنده كيف الى
 الامر الخارجى و هو جوهر مثلاً . و ليت شعرى ما هذا الأمر الواحد
 الذى زعم انه بحيث اذا وجد فى الخارج كان ماهية ، وكان اذا وجد
 فى الذهن ماهية اخرى ، وكيف ينحفظ الوحدة مع تعدد الوحدة ؟ ثم
 تقدم الموجودية غير يئى ولا مبين ، و على فرض التسليم لا يوجب
 جواز الانقلاب ، اذ العوارض متقدمة كانت او متأخرة ، لاتغير حقيقة
 المعروض ، فليها انما يعرض لتلك الحقيقة ، فلا بد من بقائها معها .

ثم على فرض الانقلاب، يكون الحاصل في الذهن مغايرة بالماهية للخارج، وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني . و مذكّره من ان حصول الماهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان ، او ينقلب الى ماهية اخرى ، من قبيل ان يقال ، حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان ، او ينقلب فيه الى عمرو مثلاً . ثم طَوَّل الكلام بما نقله يوجب الاطالة ، و الفطرة السليمة يكفي المؤنة في المقام .

و العجب من بعض الأفاضل ، فانه حاول تصحيح مرامه و توجيه كلامه في حواشيه على الشفاء وغيره ، وقال : « انه لما قام البرهان على ان للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادئ تعرف الذاتيات عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز و قبول الابعاد ، و تلك الحقائق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول من حيث عدم التعيش و عدم دخولها في حد ذاتها تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمه غاية الابهام ، انما ينحصل و يتعين لها ماهيات بالقياس الى احد الوجودين ، و الحقيقة المائية اذا لوحظت من حيث وجودها الغيبي الاصيل كانت جسماً سيّلاً رطباً ، واذا وجدت في الذهن وقام به صارت عرضاً من الكيفيات النفسانية ، فهي بنفسها لا تحصل لشئ منها ولا يدخل تحت واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقة المبهمة » انتهى كلامه ملخصاً .

و هذا الكلام مع انه لا يصلح توجيهاً لكلام السيد ، حيث صرح بان لا امر مشترك في الوجودين ، لا يصح ايضاً ، اما اولاً :

فلان تلك الحقيقة المائية بعد تحصلها بالوجود الذهني اما ان يصدق عليه انه حقيقة من شأنها ان يكون جسماً سيّلاً رطباً ، او لا يصدق عليها ذلك ، و على الاول عاد المحذور ولم يكن انقلاباً ، و على الثاني ، فلم

يكن للحقيقة المائئة وجودين .

و اما ثانياً: فلان هذا التقرير مبنى على تقدم الوجود على تحصل الماهية ، و هذا وان كان مما قال به هذان الفاضلان ، لكن ذلك مما لا يتم الا بعد القول بتأصل الوجود و اعتبارية الماهية ، و هذا مما لم يقل به السيد السند .

فالقول منه بذلك عجيب و توجيه كلامه بذلك كما فعله صدر الافاضل،

اعجب

مقام فيه رد كلام

و اعلم ان صدر المحققين قد اعترض على المحقق الدواني فى تعليقاته على الشفاء ، « بان كلامه مبنى على ان انقلاب الحقيقة ممتنع ، و هذا مخالف لطريقة ذوى التحقيق ، لما علم من تحقيقاتنا ان انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة ، و هو ان للوجود استحالة ذاتية و حركة جوهرية لا بمجرد تبدل الصورة الى الصورة و بالكون و الفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على نحو الاتصال التدريجى فى نفس الصورة و وجودها...»

ثم قال فى موضع آخر منها: و العجب من المولى الدواني انه مصرّ على جوهرية المعانى الجوهرية الذهنية على ان الجوهر ماهية من شأنها اذا وجدت فى الخارج ان يكون لافى موضوع ، و شنع على القائل بكون صورة الجوهر التى فى الذهن من باب الكيف هرباً عن لزوم انقلاب الحقيقة ، ولم يعلم ان ورود انقلاب الحقيقة على ما ارتكبه الزم والصق كما يظهر بادنى تأمل ، فان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حد الكيف ايضاً ، اللهم الا ان يلتزم فى جميع الحدود التى للانواع

كلها الجوهرية والعرضية ، التقييد بكونها اذا وجدت فى الخارج كانت كذا وكذا...» انتهى .

ولا يخفى ما فيه اما اولاً : فلأن قوله : ان انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة. فى حيّز المنع ، فان ذلك من مطارح الازهان .

و اما ثانياً : فلان جواز انقلاب الحقيقة على طريقة الحركة الجوهرية لادخل له فى تصحيح كلام السيد القائل بالانقلاب . اما اولاً : فلأن انقلاب الحقيقة بحسب الوجودين ليس من قبيل الحركة الجوهرية كما لا يخفى .

و اما ثانياً : فلأن السيد المذكور لم يقل بذلك كما يظهر من كلامه. واما ثالثاً : فلأن لزوم انقلاب الحقيقة على المحقق الدوانى مما لا يمكن تصوره ، فانه قال ، بان المعقول من الجوهر جوهر ومن العرض عرض .

قوله : ان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حد الكيف لأنه عرض قائم بالذهن ، فلواتقل بعينه الى الخارج لزم الانقلاب .

قلنا : ذلك ممنوع ، لأن العرض من اقسام الموجود فى الخارج و الصورة الذهنية عنده ليس بهوياتها الذهنية موجوداً خارجياً ليصدق عليه حُد الكيف الذى هو عرض ، بل موجودات ذهنية ، فليت شعري ما الوجه فى لزوم الانقلاب كما لا يخفى على اولى الألباب .

الطريق الرابع

ما افاده صاحب الشفاء فيه فى فصل معقود لبيان عرضية العلم ، لا بأس بان ننقل كلامه تزييناً

قال : فصل — فى العلم ، وانه عرض ، واما العلم ، فان فيه شبهة ، وذلك ان لقائل ان يقول ، ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات

مجردة عن موادها، وهى صور جواهر واعراض، فان كانت صور الاعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف يكون اعراضاً، فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا يكون فى موضوع البتة، و ماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسب الى الوجود الخارجى .

فنقول : ان ماهية الجوهر جوهر، بمعنى انه الموجود فى الأعيان لافى موضوع، و هذه الصفة موجودة للجواهر المعقولة، فانها ماهية شأنها ان يكون موجودة فى الأعيان لافى موضوع، اى ان هذه الماهية هى معقولة عن امر وجوده فى الأعيان ان يكون لافى موضوع، و اما وجوده فى العقل بهذه الصفة، فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر، اى ليس حد الجواهر انه فى العقل لافى موضوع، بل فى حده انه سواء كان فى العقل اولم يكن، فان وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع...» ثم مثله بعد كلام بقوله : «وهذا قول القائل، ان حجر المقناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد، فاذا وجد مقارناً لجسمية كف الانسان ولم يجذبه و وجد مقارناً لجسمية حديد ما فجذبه، فلم يجب ان يقال انه مختلف الحقيقة فى الكف و فى الحديد، بل هو فى كل واحد منهما بصفة واحدة و هو انه حجر من شأنه ان يجذب الحديد، فانه اذا كان فى الكف ايضاً كان بهذه الصفة. و اذا كان عند الحديد ايضاً كان بتلك الصفة، فكذلك حال الماهيات فى العقل...» ثم قال : «وليس اذا كانت فى العقل فى موضوع فقد بطل ان يكون فى العقل ماهية مامن شأنه فى الأعيان لافى موضوع .

فان قيل : قد جعلتم ان الجوهر هو ماهية لا يكون فى موضوع اصلاً، وقد صيرتم ماهية المعلومات فى موضوع .

فنقول : قد قلنا انه لا يكون فى موضوع فى الأعيان اصلاً.

فان قيل : فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة يكون جوهرأ وتارة يكون عرضأ وقد منعتم هذا .

فنقول : انا قد منعنا ان يكون ماهية شئ اوجد فى الاعيان مرة عرضأ و مرة جوهرأ حتى يكون فى الأعيان يحتاج الى موضوع ما ، وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضأ اى يكون موجودأ فى النفس لا كجزء منها...» انتهى كلامه ملخصأ .

و تقرير الشبهة الاولى : ان العلم عرض فكيف يجوز القول بان ماهية الجوهر حاصلة فى الذهن ؟ واجاب بانه وان كان عرضأ لكنه يصدق عليه انه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع و لانعنى من الجوهر الا هذا .

و تقرير قوله : فان قيل قد جعلتم (الى آخره) انه حينئذ يلزم ان يكون شئ واحد جوهرأ و عرضأ و هو محال .

فاجاب بعدم استحالة اذا كان بحسب الوجودين ، فهو عرض بحسب الوجود الظلى ، وجوهر فيه لكن بحسب الوجود الخارجى ، لان امتناع اجتماعهما انما هو باعتبار لزوم استغناء شئ عن الموضوع واحتياجه اليه ، وذلك محال اذا كان بحسب ظرف واحد ، فاذا كان الاستغناء فى وعاء والاحتياج فى وعاء آخر ، لم يكن محذور فيه كما لا يخفى .

و نعم ما افاده بعض المحققين فى توجيهه فى بعض كتبه : ان التحقيق عندى ان الصورة الجوهرية ليست بحسب خصوص وجودها انذهنى جوهرأ بل تلك الصورة ماهيتها جوهر و تلك الماهية لها فردان بحسب الوجودين ، لان الفرد عبارة عن الماهية المحفوفة بالعوارض ذهنية كانت او خارجية ، احدهما الفرد الخارجى وهو جوهر ايضأ و الآخر اعنى الفرد الذهنى بحسب خصوص وجوده الذهنى عرض خارجى

و جوهر ذهني ، والماهية المشتركة جوهر لعدم احتياجها في ذاتها الى الموضوع و الاحتياج العارض بحسب خصوص وجوده الذهني لا يضّرنا اذ ما يستغني بحسب ذاته عن شئ ، يجوز كونه بحسب حال من الاحوال محتاجاً اليه لكن ما يفتقر في ذاته الى شئ لا يجوز كونه بحسب حال من الاحوال مستغنياً عنه ، فالعلم عرض والمعلوم اعني الماهية المشتركة جوهر ، وليس المعلوم هو الفرد الخارجى الا بالعرض وكون الوجود الذهني هو حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يستدعى سوى كون ماهية الاشياء حاصلة في الذهن ، انتهى كلامه رفع مقامه .

ولا يخفى انه حصن حصين في دفع ذلك الايراد المتين ، واورد عليه صدر المحققين في حواشيه على الشفاء بان الذي ذكره وان ازال الاشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضاً لكن يجب ان يكون العلم بكل مقوله من تلك المقولة ، فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرأً وكيفاً ، فكذلك صورة الكم في العقل كمأً وكيفاً ، و على هذا القياس ، فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة ، على ان المنافاة بين الجوهر والكيف ليست الا من جهة العرضية و عدمها ، لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر العرض باعتبار ، صدق عليه حينئذ انه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضى شيئاً منهما ، فيكون لامحالة كيفاً ، انتهى .

وانت (بعد ما حققنا من ان العرضية عرضت له بحسب وعاء والماهية ماهية من حقها ان يكون في الخارج لا في موضوع) خير بامكان القول بذلك في الكم ايضاً لان ماهية الكم اذا صارت معقولة صارت كيفاً وغير قابلة للقسمة ولا للنسبة ، لكن تلك الماهية من حقها انها اذا وجدت في الخارج

كانت منقسمة افتلك الماهية التى هى كيف فى الذهن ماهية من شأنها ذلك فى الاعيان ولا محذور فيه اذ ليس الانقسام ولا سائر عوارض الكم من عوارض ماهيته ولا مأخوذاً فى حقيقته حتى لو لم يكن ثابتة لها فى الذهن لزم التخلف و ان كانت ثابتة لزم اجتماع الكيف والكم فى امر واحد وكذلك الحال فى ساير الاعراض .

واما العلوة فليث شعرى ماذا مراده منها فانه ان اراد ان ماهية انجوهر لا يكون فى الذهن ماهية الجوهر اذ يصدق عليه فيه انه كيف ، ففيه اولاً انه ممنوع اذ بل ذلك الصدق يكون صدقاً عرضياً و ذلك لا ينافى كون الصورة المعقولة من حيث ذاته جوهرأ .

و ثانياً انه خلاف ما شهد به البرهان الدال على حصول ماهيات الاشياء فى الذهن .

وان اراد انه يكون فى الذهن كيفاً فكيف يجوز ان يكون جوهرأ لاستحالة اجتماعهما .

ففيه انه اعادة لاصل الشبهة بعد ما اجاب عنها بجواب صواب فيه

۱ - هيچ مؤلف توجه باصل اشكالات ندارد ، مگر ممكن است با اختلاف اعتبارات بين متقابلان جمع نمود و تغاير اعتبارى را رافع جمع بين نقائص قرارداد ؛ شئى اگر بحسب ذات جوهر باشد يا با الذات از مقوله كم بشمار آيد ، امكان ندارد بحسب وجود كيف نفسانى باشد . شئى كه بحسب جوهر ذات ، جوهر باشد بايد بر آن كليه آثار جوهرى مترتب شود ، نه آنكه فقط حافظ جوهرى و كميت امرى اين باشد كه اگر در خارج متحقق شود فرد جوهر و يا مصداق كم خواهد بود . قائل به شبح بقول محقق دوانى نيز عاجز نيست از اينكه بگويد ، شبح ذهنى از انسان اگر در خارج باشد مصداق انسان است و در ذهن يصدق عليه انه شبح .

شفاء لاولى الالباب .

و بما حَرَّرنا كلام الشيخ و بما هو الصريح من مرامه حيث انه يصدد تصحيح كون العلم عرضاً و دفع شبهاته مع ماصَّرح هو نفسه، بان العرض من الموجودات ، ظهر انه لادلالة فيه على عدم كون العلم من الموجودات الخارجية كما استشهد به بعض المدققين سابقاً ، على انه لولم يكن العلم من الموجودات الخارجية لم يكن محتاجاً في دفع الشبهات الى ما ارتكبه بل لم يكن له وجه اصلاً، و هذا و فاء على ما وعدناك سابقاً .

الطريق الخامس

للمدقق القوشجي ، و مبناه على الفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه ، و هو ان الحاصل في الذهن عند تصورنا الجواهر امران: احدهما — ماهية موجودة ، و هو معلوم وكلي وجوهر و هو غير قائم بالذهن ناعتاله ، بل حاصل فيه حصول الشئ في الزمان و المكان .

و ثانيهما — موجود خارجي و علم و جزئي و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا يرد هذا الاشكال ولا سائر الاشكالات الالمانية ، اذ مأخذ هذا الكيف انما هو من جهة كون شئ واحد جوهرأ و كيفاً .

و اورد عليه انه ان اراد ، انهما امران متغايران بالاعتبار كما ذهب اليه الشيخ ، فلم يكن طريقة عليحدة ، وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات ، ففيه اولاً : انه مخالف للذوق والوجدان، وثانياً: ما في الحاشية القديمة من ان المشهور في تصور الاشياء منحصر في مذهب التحقيق ، و هو ان الاشياء لماهياتها حاصلة فيه، و مذهب الشيخ و هو ان الماهيات لم تحصل في الذهن حقيقة بل شبَّحها قائم به وحصولها في الذهن مجاز

عن قيام شبوحها به على ما نقل المحققون مذهبهم ، فالقول بان الاشياء
حاصلة بانفسها فى الذهن وكانت هناك كيفية قائمة بالذهن ، جمع بين
الرائين .

و ثالثاً : ما افاده المدقق الشيرازى فى حواشيه على القديم ، انه
معلوم بالضرورة ان كلما قام لشيء يكون حاصله فيه ، ضرورة ان القيام
ليس الا الاتصاف الذى مرجعه الوجود و الحصول الرابطى ، فحينئذ
لا يكون فرق بين الكيفية والماهية المعلومة ، بان الاول قائمة بالذهن
غير موجودة فيه ، والثانية بالعكس .

ورابعاً : ما افاده صدر الحكماء فى الاسفار و غيره ، و هو ان كل
صورة مجردة قائمة لالشيء ، فهى عاقل لذاته ، فيلزم عليه ، انا اذا تصورنا
المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة ؛

ولا يخفى على المتفطن ما فى الايراد الثالث والرابع ، اما فى الثالث ،
فلان له ان يقول : ان القيام يستلزم الاتصاف والحصول الرابطى ، لكن
لا ينعكس ذلك اذ الجسم حاصل فى المكان و ليس المكان متصفاً به
بالضرورة ، فليس كل حصول رابطى اتصاف ، فلم لا يجوز ان يكون الماهية
حاصلة لديه غير حالة فيه ، بخلاف شبوحه ، فلا يكون عرضاً .

واما فى الرابع ؛ فلان له ان لا يسلم هذه المقدمة و يقول ان كل
صورة مجردة قائمة بذاته غير مخلوط لشيء آخر عالم بذاته كما يقولونه
فى الهيمولى ، وستعلم تحقيق ان شاء الله ولا شك ان الماهية الحاصلة فى
الذهن مخلوطة بامر غريب ، فلا يكون عالمة بذاتها .

و اما انه احدث مذهب جديد ، فلا يصير ايراداً دالاً على فساد ،
نعم يرد حينئذ انه لا يصير جواباً من قبل القائلين بارتسام حقائق الاشياء
فى الذهن ، و لعل ذلك هو مراد المحقق المذكور ، لكن لو امكن اثبات

ان الماهية الحاصلة فى الذهن امر موجود فى الذهن و بينهما اختصاص ناعتى و وجود رابطى ، يكون عين وجودها فى نفسها و موجودة فيه لاجزاء منها ، فيكون عرضاً فكيف يمكن القول بانه حاصل فيه ، لا بطريق الحلول ، لكان حق الايراد .

الطريق السادس

ما يفهم من كلام صدر الافاضل فى كنبه ، من انه كما يوجد فى الخارج شخص كريد مثلاً و يوجد معه ذاتياته و عوارضه كالحيوان والضحك بوجود واحد منسوب الى ذاتياته بالذات والى عرضياته بالعرض ، و مصحح الاول التقويم ، و مصحح الثانى العروض ، فكذلك الحال فى الموجود الذهنى فان من جملة الموجودات الخارجية العلم واذا وجد فرد منه فى النفس وهى مادة عقلية كما ان الهوى الى مادة حسية ، فانما تتعين متحداً مع ماهية المعلوم ، و يكون ذلك الفرد من المعلوم ، جوهرأ او كمأ او كيفأ ، فعند ذلك يصدق عليه الكيف و الجوهر معاً ، لا بان يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً ، بل بان يكون احدهما جنساً مقومأ له والاخر عرضاً عامأ .

لكن الاولى والاقرب الى التحقيق ، ان يكون الكيف جنساً بعيدأ له ، والاعلم جنساً قريبأ ، والجوهر عرضاً عامأ ، والانسان مثلاً فصلاً محصلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومه اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها .

ولى فيه نظر ، فان كون النفس مادة مبهمه غير معينة فى حد ذاته بل متعين بتعين المعلوم ، امر غير معلوم ، و سيجع تحقيقه ، ان شاء الله ، مع ان صدق الجوهر على الصور العقلية من الجواهر صدقاً عرضياً ،

مناف لقولهم ان الجوهر جنساً لماتحته ، وان الذاتيات محفوظة فى كلا الوجودين، كما لا يخفى ، وكذا ما يستفاد من كلام الخفرى فى تعليقاته على الامور العامة ، من ان الجوهر جنس لتلك الصور والكيف عرض، و تعريفهم الكيف بما ذكر تعريف بالاعم ، و هو جنس لماتحته من افراد تلك المقولة و عرض للصور الجوهرية ، لما صرحوا ان المقولات كلها اجناس عالية لجميع ماتحته ، فلا يكون هذا الجواب جواباً عن قبلهم. و لعل هذا التوجيه مبنى على ما قال فى اسفاره من ان اصل الاشكال و جوابه مبنى على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد بجميع الاعتبار ، و هو مما لم يقيم عليه برهان ، وما حكم بعمومه وجدان، و هو الذى جعل الافهام صرعى و صير الاعلام حيارى ، ولولا بعض كلماته لا يمكن حمله على ما سلفنا من التحقيق، فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق.

الطريق السابع

طريقة مضمونة عن غير اهلها ، و لهذا اختر بيانه تفخيماً لشأنه و تعظيماً لمكانه ، فان الحق خير ما يختتم به الكلام ، و هو ايضاً ما يستفاد من كتب صدر الاعلام موافقاً لما افاده القدماء من الكرام ، و هو ان الله، تبارك و تعالى ، خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء فى عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة ، و المانع من التأثير العينى ، غلبة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعدام بصحبة المادة ، و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب تنيه احكام التجرد ، يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل ، بل حصولها فى نفسها عين حصولها لفاعلها ، و ليس من شرط حصول شئ لشئ ان يكون حالاً فيه ، و صفاء له بل ربما يكون ذلك الحصول من دون قيامه

به بنحو الحلول كحصول صور الموجودات للبارى ، تعالى ، لا بطريق
الحلول ، وكل صورة حاصلة لمجرد اى نحو كان ، فهى مناط عالميته بها ،
سواء كانت الصورة عين الشئ العالم ، كعلم النفس بذاتها ، او غيره ،
فيكون حصولها اما فيه ، بان يكون قابلاً لها و اما منه بان يكون فاعلاً
لها ، فالحصول للمجرد الذى هو العالمية ، اعظم من حصول او الحصول فيه اوله .

فللنفس الانسانية عالم خاص فى حد ذاتها من الجواهر والاعراض
يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات اخرى ، و الا يتسلسل ، و
ذلك لان الله ، تعالى ، خلق النفس كلمة جامعة لتكون مثلاً لذاته وصفاته
وافعاله ، فان الله ، تعالى ، منزّه عن المثل لا عن المثال ، ليكون معرفتها
مرقاها لمعرفته ، فجعل ذاتها مجردة ذات قدرة و ذات جميع صفات الكمال
وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها ، يخلق ما يشاء و يختار ما يريد ،
الا انها وان كانت من سنخ الملكوت ، لكن لما كانت واقعة فى مراتب
النزول ، كثر الوسائط بينها و بين ينبوع الوجود ، فصار وجودها ضعيفاً
وقوته وهناً ، فلهذا ما يترتب عليها من الآثار يكون فى غاية ضعف الوجود ،
بل صار وجود ما يترتب عنها من الصور العقلية و الخيالية اظلالاً واشباحاً
للموجودات الخارجية الصادرة عن البارى ، وان كانت الماهية محفوظة
فى الوجودين ، و لذا لا يترتب عليها الآثار الخارجية الا لبعض المتجردين
عن جلباب البشرية ، فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس يقدرّون على ايجاد
امور موجودة فى الخارج يترتب عليها الآثار الخارجية ، و هذا الوجود
للشئ الذى لا يترتب عليها الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا
النحو من الظهور ، يسمى بالوجود الذهنى . فالنفس يشاهد الصور
الخيالية والحسية بعد صدورها عنها بالعلم الحضورى الاشراقى لا بعلم
آخر حصولى ، و الناس لفى غفلة عن عالم الغيب و عجائب فطرة الانسان

لاهتمام مهم بمشاهدة المحسوسات « فنسوا الله فانساهم انفسهم » فعند ذلك ظهر سرّ حديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتأصلة، فهي بمجرد اضافة اشراقية يحصل لها الى ذوات عقلية و مثل نورية واقعة فى عالم الابداع موجودة فى صقع الربوبية . وكيفية ادراك النفس اياها ، ان تلك الصور النقية لغاية شرفها و علوها و بعدها عن اقليم النفس المتعلقة بالاجرام ، لم يتيسر للنفس ان يشاهدها مشاهدة تامة نورية ويراها رؤية كاملة ، لالحجاب بينهما او منع من جهتها ، بل لقصور النفس عن ادراكها ، فلاجرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة كابصارنا شخصاً فى هواء منعبّر ، ولأجل ضعف الادراك يكون المدرك و ان كان شديد القوة قابلاً للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى لانها اشباح لحقيقته و مثل لذاته ، فان ضعف الادراك كما يكون تارة من جانب المدرك لضعفه كعقول الاطفال اولمانع خارجى كالنفوس المتعلقة بالأبدان فكذلك قد يكون من جانب المدرك اما من جهة ضعف وجوده كالزمان والعدد والحركة ، واما من جهة كماله و غاية ظهوره كالعقول الفعالة، وربما يغلب فرط جماله عليها فيصير مقهورة مغلوبة كما فى ادراك العقل ، الواجب الوجود ، فلما حقق ان النفس لايقوى على ادراك المثل النورية ، فلذلك يعرض لها الإبهام و الاشتراك بالنسبة الى اشخاص هى معاليل تلك الصور العقلية ، والمعلول متحد مع علته ضرباً من الاتحاد ، فالنفس عند ادراك المعقولات الكلية يشاهد ذواتاً

۱ - يعنى : يعرض للصور الإبهام للنفس وظنى ان المؤلف يزعم ان الإبهام يحصل للنفس . اين عبارات مذكور در مقام از اسفار نقل شده است .

نورية مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء ، بل بمسافرة من المحسوس الى المتخيل ثم منه الى المعقول ، وارتحال لها من الدنيا الى الآخرة ، ثم الى ماورائها ، و سفر من عالم الملك الى عالم المثال ، ثم الى عالم العقل ، و هذا معنى اتصال النفس بالعقل عند تصورها الامور الكلية .

ولما ثبت ان قيام الصور الحسية والخيالية بطريق الفعل والايجاد، و الصورة العقلية بطريق الاتصال الى الذوات العقلية و الاتحاد معها نوع اتحاد ، و ليس فى شئ منها حلول فيها وانطباع ، فلا يكون عرضاً بل العلم بكل مقولة من جنس تلك المقولة ، فلا محذور اصلاً، لكن مبنى هذا التحقيق هو اتحاد العاقل والمعقول .

و حاصل هذا الكلام على ما يظهر من كتبه فى غير هذا المقام ، ان العناية الربانية لما قضت بايجاد مثال لذاته و صفاته و افعاله ، فاجد نشأة جامعة لجميع النشآت و العوالم مع وحدته ، فلها وجود جمعى منطو على نموذج ما فى انعالم الاكبر من الجواهر و الاعراض ، فاحساس النفس و نخيلها عبارة عن تمثيلها بصورة المحسوس و المتخيل و ابراز ما فى زوايا الخمول فى الوجود الجمعى ، فليس النفس امراً متعيناً فى حد ذاته باقياً بحاله ، و الاشياء مستحيلة متغيرة بل الأمر بالعكس اولى من ذلك، فالنفس كلما تخيلت شيئاً تصورت بصورته و صارت به شيئاً موجودة غير ما كان قبل تصوره .

مثلاً اذا تصورت الحجر ابرزت حقيقة الحجرية المكمونة فى وجودها و تصورت بها فهى متجددة حسب تجدد التخيلات و هى باقية بحالها .

و اما تعقلها فعبارة عن اتحادها بالصورة العقلية او العقل وصيرورتها

عقلاً و معقولاً، و هذا هو معنى مذهب اليه فرفور يوس و اتباعه من اتحاد الحاس و المحسوس والعقل و المعقول ، لا ما يفهم من ظواهر كلماتهم من صيرورة النفس شجراً خارجياً متحداً معه فى الخارج الذى يحكم بخلافه بداهة العقل الصريح ، ولكن هذا طور وراء طور العقل موقوف على كون النفس امرأ متجدداً سيّلاً، و هو مما لا يفى البرهان على اثباته ، وانما يصح على تقدير كون العلية عبارة عن تطور العلة^٢ بطور المعلول حتى يجوز ان يكون النفس عند ايجاد الصور الخيالية متصوراً بصورها ، و هذا امر ذوقى ، و على كون الحصول للفاعل علماً، و هذا ايضاً عند القوم فى محل المنع و ستسمع تحقيقه .

دفع مفاصد مع متاع كاسد

ربما قررنا مذهبهم بقدر وسع الالفاظ عن تصويره و قبول القلم لتسطيره ، لم يبق مجال لما اورده الشيخ فى الاشارات عليه و تبعه انشراح المحقق فى سيره و قرره صاحب المحاكمات بأجلى تقرير محيث قال : « اعلم ان صيرورة الشئ شيئاً آخر يطلق على معان ، انتقال الشئ

١ - يظهر من هذه الشكوك و الحيرة ان المؤلف ليس فى وسع فهمه ادراك مارامه صدر الحكماء و هو «قده» قد اقام البراهين العقلية الصرفة من دون توقفها على اصل عرفانى على اثبات الحركة الجوهرية و حدوث النفس حدوثاً جسمانية و دفع الشكوك التى منعت القوم عن الاذعان بالحركة الذاتية فى الجسمانيات -ج- .

٢ - و لعمر الحبيب ان الاذعان بتجدد النفس و تحركها الى المعقولات غير متوقف على تطور العلة فى المرايا وان كان هذا ايضاً حقاً مطابقاً للبرهان عند صدر العرفاء و الحكماء .

من صفة الى اخرى، كما يقال صار الماء هواءً والأسود ابيض ، و انتقال الشئ الى ماتركب منه و من غيره، كما يقال : صار الخشب سريراً ، و هذان معنيان معقولان .

وكون الشئ عين شئ آخر و هو غير معقول « انتهى .

و قال الشارح المحقق : و ههنا ليس المراد هو المعنيين الاولين ، بل المراد منه بالحقيقة هو المعنى الأخير .

و ذكر الشيخ ، ان ذلك قول شعري غير معقول . ثم استدل الشيخ فى بطلانه بما قرره صاحب المحاكمات بانه ، اذا اتحد شيئان وصارا شيئاً واحداً ، فهنا امران ؛ ما قبل الاتحاد و هو شيئان ؛ و ما بعده و هو شئ واحد ، فالأمران ان كانا موجودين او معدومين ، فلا اتحاد قطعاً ، و ان كان احدهما موجوداً و الآخر معدوماً ، فان كان المعدوم هو الثانى، فلم يحصل من الاتحاد شئ ، وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد ، و ان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانياً لأنه موجود ، و من الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود . ثم اورد عليه أيضاً بان الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالعقول اما ان يكون هو الذى كان اولاً، فان كان هو الذى كان قبله ، فلا فرق بين تعقله ولا تعقله ، ولولم يكن هو الذى كان بل زال شئ - فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال له ، فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد ، و ان كان حالاً من احواله فهو استحالة لا اتحاد ، و مع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد و عدمه ، لان النفس اذا بطلت او تغيرت تحتاج الى مادة .

هذا ما اورده على القائلين باتحاد العاقل والمعقول .

و الجواب : انا قدينا ان مرادهم من ذلك ليس من قبيل اتحاد زيد مع عمرو حتى يكون غير معقولة ، بل انهم يقولون ، انه كما ان الهيولى

متجددة حسب تجدد الصور ، فكذلك النفس ايضاً متجددة حسب تجدد الصور المعقولة ، فتعقلها عبارة عن تطورها باطوار الصور المعقولة و : لها الى مراتب الموجودات المتغيرة كما هو مقتضى العلية عندها ، و كما ان الهيولى مبهمة فى ذاتها و متعيّنة بالصور، كذلك النفس مبهمة متعيّنة بالصور مخيله او معقولة ، فاتحادها معها من قبيل اتحاد الهيولى بالصورة و الجنس بالفصل ، فكما ان الهيولى المائية يتجدد عليها الصورة الهوائية فكذلك النفس، و اذا تمهد ذلك ظهر ضعف الوجود الثلاثة :

اما الاول - فباختيار الشق الاول ، واما الثانى - فلأن مبناه على حمل الاتحاد باتحاد الأمرين الخارجيين كزيد و عمرو ، واما الثالث - فلأننا نختار ان الزائل حال النفس وصورتها المتصورة بها الموجود معها بوجود واحد ، فانسلب عنها تلك الصورة و تصورت بصورة اخرى و اتحدت معها - كالهيولى - ولا بد للصورتين من امر مشترك موجود فى الحالين ، و هو هيهنا ماهية النفس المتصورة بهما ، ولاحاجة للنفس الى المادة ، والا لكان للهيولى المتغيرة هيولى اخرى ، ولم يبطل النفس حتى يحتاج اليها .

فظهر سرّ ما قيل : ان كلمات القدماء مرموزة « ولاردّ على الرمز » فان فيها اسرار مكنوزة .

١ - و النفس يتجدّد باعتبار هيولاها القابلة لان النفس قبل حصول التجرد تكون عين المواد و بعدئيلها الى مقام التجرد لاتصير مجردة صرفة ومادام لها التعلق بالمادة البدنية يتحرك من جهة هيولاها القابلة ومادتها المستعدة و مما ذكرنا ظهر ما فى كلامه ولاحاجة للنفس الى المادة - جلال -

كلام نئيس آخر على الرئيس

واعلم ان القائلين باتحاد العقل والمعقول ، تارة يقولون بان النفس يتحد

مع الصورة العقلية ، و تارة يقولون ، انها يتصل بالعقل الفعال ، و لعل المآل واحد عند التحقيق ، وقد بينالك مابه يمكن تصوير كلا القولين ، اما الاول فظاهر ، واما الثانى فبضرورة النفس بعدما كانت من سنخ الماديات و عالم المثال عقلاً بالفعل ، فبقدر خروجها من القوة الى الفعل تعقل الأشياء ، فلايرد مااورده الشيخ على القائلين بالاتصال بالعقل الفعال ، بان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال ، او به من حيث هو ، والاوّل يستلزم تجزية العقل ، والثانى علم النفس بجميع المعلومات ؛ على ان المحال المذكور فى اتحاد النفس بالعقول قائم فى اتحاد النفس بالعقل المستفاد .

ثم هيهنا يلزم محال آخر ، و هو اتحاد الذوات العاقلة ، لاتحاد كل منها بالعقل الفعال ، كما يلزم ثمة اتحاد المعقولات المختلفة ، كما قرره صاحب المحاكمات .

اما الاول : فباختيار الشق الثانى ، قوله : يلزم علم النفس بجميع المعلومات .

قلنا : ممنوع ، بل انما يلزم بقدر اتصالها و خروجها من القوة الى الفعل .

و اما الآخرين : فبيان كيفية الاتحاد على ماينا هذا .

و انما قلنا ، ان مآل المذهبين واحد ، فلاّن الشيخ قال مشيراً الى القائلين باتحاد العاقل بالمعقول : هولاء ايضاً يقولون ، ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً ، فانما يعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال ،

و هذا حق . قالوا ، واتصالها بالعقل الفعال هوان يصير نفس العقل الفعال، لأنها يصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس، فيكون العقل المستفاد . انتهى كلام الإشارات .

فهم تارة يقولون باتحادها مع الصور المعقولة، واخرى مع العقل، و على كليهما يكون العاقل والمعقول متحدًا.

ولا يخفى ان صدرالمحققين اختار المقالة الثانية ، و رعى كلامه يدور على الحركة الجوهرية و سيرورة المادى مجرداً . فاورد عليه بأنه يلزم فساد النفس بعد سيرورته عقلاً وان لا يكون هذا الانسان انساناً ، وان لا يكون النفس والعقل حقيقتان متباينتان ، مع ان العقل جوهر مجرد عن المادة فى ذاته و فعله ، والنفس فى ذاته دون فعله. ولايرد عليه شئ من ذلك ، لأننا لانسلم ان ذلك فساد النفس ، بل نسالها و خروجها من القوة الى الفعل . ولانسلم استحالة كون الانسان حينئذ من حزب الملائكة المقربين والحافين حول العرش المتين و ان كان فى هذا العالم ، فان تعلقها حينئذ بالبدن ليس للاحتياج اليه فى فعله بل لمصالح اخر لايعلمها الا الراسخون فى العلم .

الا ترى ان النبى ، صلى الله عليه وآله ، كان يرى من خلفه كامامه، وليس من شأن القوى البدنية ذلك و غير ذلك من الآثار ، كشق القمر بالإشارة و ساير ما ظهر من الأولياء والأبرار على ماوصل الينا باخبار أخبار الأخيار .

و اما الثالث : فلما بينا من ابتناء كلامه على الحركة الجوهرية ، فيصح سيرورة شئ شيئاً آخر مبايناً له فى الحقيقة، ولولا خوف الاطالة و خروج الكلام عما هو المطلوب فى المقام لاستوفيت حق المرام ، لكن ما ذكرناه كاف لاولى الأبصار، و من لا بصيرة له لم يفدله التكرار.

رَدِّ برهان بكلام فرقان

و اعلم ان لصدر الافاضل في كتبه برهان مستحدث على اعادة فكره لا يخلو عن الفائدة ذكره و هو ، انه قال بعد بيان اتحاد الحاس بالمحسوس ، فكذلك الحال في القوة العاقلة و صيرورتها عقلاً بالفعل ، فان العقل ليس كما اشتهر بين الحكماء انه بتجريد النفس الصورة عن المادة و عوارضها تجريداً تاماً من قبل النفس فيصادفها و يصير بها عقلاً بالفعل ، فزعموا ، ان الجوهر المنفعل العقلي بذاته المعراة عن الصورة العقلية يدركها .

و ليت شعري ، اذالم يكن له في ذاته صورة المعقولات فباي شئ ينالها ؟ اهو بذاته العارية الجاهلة المظلمة يدرك الأنوار العقلية ، فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شئ بعد شئ كيف يدرك شيئاً آخر ، و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

او ينال الاشياء بالصورة الحاصلة فيه فمالم يدرك تلك الصورة الحاصلة اولاً كيف يدرك بها غيرها ، و الا فاما ان يكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و لغيرها و معقولة لذاتها ، هذا خلف و محال .

او بأن تكون معقولة و عاقلة لماورائها ، فالكلام فيه عائد جذعاً .
و لئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجردة ، لا يصلح لاحد ان يقول ، انه في ذاته معرى عنها غير منور بها حينئذ .

اقول : ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل ، فهذا هو الحق الذي نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل الا بالصورة و ليس وجود الصورة لها لحق موجود بموجود بالاتقال من احد الجانبين بل بان يتحول

المادة فى نفسها من مرتبة النقص الى مرتبة الكمال ، فكذلك حال النفس فى صيرورتها عقلاً بالفعل ، وان كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مبائن لموجود مبائن كوجود السماء و الارض ، انا لست اقول ، صورتها الحاصلة فىنا ، فليس الحاصل فى مثل ذلك الا حصول اضافة محضة والاضافة من اضعف الاعراض وجوداً ، بل لاوجود لها فى الخارج الاكون الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر ، فهذا حظها من الوجود ، لان لها صورة فى الاعيان . ثم ان وجود الاضافة الى شئ غير وجود ذلك الشئ ، فان اضافة الدار و الفرس لنا لا يوجب وجود شئ معها لنا اوفينا ، نعم ربما حصلت صورتنا لذاتنا او لقوانا ، والكلام عايد فى تلك الصور وكيفية حصولها لنا ، اهى بمجرد الاضافة او بالاتحاد معنا . فان كان بمجرد الاضافة ، فحصول الاضافة ليس حصولاً للصورة شئ، وهكذا يتسلسل الأمر الى غير نهاية ، وان كان بالاتحاد ، فهو المطلوب . فعلم ان كل ادراك فهو باتحاد بين المدرك و المدرك ، والعقل الذى يدرك الاشياء كلها فهو كل الاشياء وكل من انصف من نفسه ، علم ان النفس العاقلة ليست ذاتها بعينها هى الذات الجاهلة بل الجاهل من حيث هو جاهل لاذات لها اصلاً. الى هذا كلامه زيد اكرامه .

و يمكن ان يجاب عنه بان القائلين بالارتسام ذهبوا الى ان النفس فى حد ذاتها معراة عن الصورة ، فيرتسم فيها الصور من خارج من قبيل حلول الاعراض فى محالها ، فيدرك الصور لذاتها ، والاشياء الخارجية بتلك الصورة . فللنفس اضافة الى الشئ الخارجى لارتسام صورته فيها و الى الصورة بحصولها فى ذاتها لا باضافة محضة ، فالاضافة التى هى لازمة للعلم لازمة لحصول الصورة فى النفس على

هذا القول . فلا يصح قوله : فان اضافة الدار والفرس لنا لا يوجب وجود شئ معها لنا اوفينا . فانه قياس للاضافة المقيدة على الاضافة المطلقة ، فان الاضافة المطلقة لا يستلزم حصول الصورة . نعم كما كانت الاضافة العلمية بين النفس والموجود الخارجى يستلزم حصول صورته فيها ، لزم ان يستلزم اضافة العلمية بينها و بين تلك الصورة ايضاً حصول صورة اخرى ، ولا يتسلسل لا تقطاعه بعدم العلم بالعلم .

وقوله : والجاهل من حيث هو جاهل لاذات له اصلاً . مبنى على عدم كون النفس فى حد ذاتها امراً متحصلاً ، وذلك امر لعله من المكاشفات الذوقية ولا ينفى عليه المقدمات العقلية .

الشبهة الثانية

و هو انه لما كان الحاصل فى الازهان حقايق الاشياء فالحاصل عند تصور الحرارة و البرودة والاعوجاج والاستقامة مثلاً ماهياتها ، و انحرار ما حصل فيه الحرارة وكذا البارد ما حل فيه البرودة و هكذا ، فيلزم كون الذهن حاراً وبارداً ، و بطلانه ضرورى .

و الجواب عنه من وجوه : الاول - ما هو احسن قواماً واشد

ا- و من المطالب التى قامت عليها البراهين المتعددة مسألة حدوث النفس حدوثاً جسمانياً و التجرد انما يحصل للنفس بعد طى درجات المعدنية والنباتية و قبول صورة البرزخية اولاً والصورة العقلية ثانياً . والمؤلف لعدم تدبره فى الحكمة المتعالية الصدرائية يؤمن ببعض كلماته و يكفر ببعض . والسرى فى ذلك عدم تمهر فضلاء عصره فى الحكمة التى اسسها صدرارباب الحق واليقين وان كان سهم المؤلف الفاضل العلامة من هذه الحكمة المنيعه اكثر من معاصريه (ج)

استحكاماً و تلقاه ارباب العقول بالقبول ، و هو ان مبنى الايراد على عدم الفرق بين الوجود المتأصل الذى يترتب عليه الآثار، والظلى الذى لا يترتب عليها الآثار، والموجود فى الذهن ماهية الحرارة، لكن بوجود ظلى، وكون محل الحرارة والبرودة موصوفاً بها، من احكامها المتعلقة بوجودهما العينى، وكذا تضاد الحرارة مع البرودة انما فى الخارج ذون الذهن، فالصورة الذهنية مخالفة للخارجية فى اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركتها فى لوازم الماهية من حيث هى .

واورد عليه بعض المتأخرين بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة فى الخارج كالحرارة و البرودة و امثالهما ، ولا يقلع مادة الشبهة ، فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية و الفردية مثلاً او بصفات المعدومات ، كالاتناع و امثاله ، بان يقول : لو حصلت الزوجية والفردية فى الذهن ، لزم ان يكون زوجاً و فرداً، اذ الزوج مثلاً ما حصل فيه الزوجية ، وكذا لو حصل فيه الاتناع ، لزم ان يكون الذهن ممتنعاً ، اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الاتناع . لم يكن - لم يمكن - عنه التقضى بهذا الجواب، اذ لا يتيسر ان يقال، كون محل الزوجية موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العينى ، اذ لا وجود لها عيناً، لأنها من لوازم الماهيات، وكذا الاتناع وامثاله ، اذ لا يمكن ان يقال، كون محل الاتناع موصوفاً به من احكامه المتعلقة بالوجود العينى ، اذ لا وجود له عيناً ، فجعل وجه التفصى عن الاشكال منحصرأ فى ما احدثه من ثالث المذهبين. فتذكر.

و اجاب عنه بعض المدققين فى شرحه على التجريد ب : «أن لوازم الماهية وغيرها من الامور العدمية امور اعتبارية، و معنى قيام الصفة

الانتزاعية بالشئ واتصافه بها، هو كون الشئ بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها ، والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل ، فان الذهن لا يمكن ان ينتزع منه الزوجية ، و معنى الوجود العيني للأمر الانتزاعى هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك ، فالزوجية الحاصلة فى الذهن مثلاً بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه ، موجود خارجى و بالقياس الى الذهن موجود ذهنى ، فصّح ان مناط اتصاف الشئ بالشئ ، انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده ذهنى .»

و هذا مجمل ماورده المحقق الدوانى فى القديم و فسّره فى الأجداً على احسن تقويم حيث قال : ان الزوجية ينتزعا العقل من الاربعة مثلاً، والزوجية الحاصلة فى الذهن ، لها وجود فى الذهن بمعنى انها صورة علمية قائمة بها ، ولها وجود ذهنى ايضاً للأربعة بمعنى انها ينتزع منها و ينسبها العقل اليها ، و منشأ الاتصاف هو الثانى دون الأول . فقال : والسر فى ذلك ، ان علاقة الزوجية بالنفس انما هى بحصول صورتها فيها ، و هى بهذا الاعتبار علم ، فيتصف النفس بالعلم بالزوجية لابلها ، و علاقتها بالاربعة ، باعتبار ذاتها مع قطع النظر عن خصوص الوجود ذهنى ، بل باعتبار كونها صحيح الانتزاع منها كساير الاوصاف التى يدركها العقل من الموصوفات . غاية الأمر ، ان بعض تلك الاوصاف موجودة فى الخارج كالحرارة، فالاول ليس منشأ الاتصاف بخلاف الثانى . انتهى .

و اذا تأملت ظهر لك ما فى تقرير بعض المحققين من التحقيق ،

١ - و للمحقق الدوانى حواشى متعددة على التجريد و منها الأجدا و الجديد مضافاً الى ماكتبه فى سالف الزمان و سماه بالقديم .

فأمل المقام فانه به حقيق .

الثانى

ما افاده صدر المحققين فى الأسفار بقوله : « ثم على تقدير ان يكون
للصور الخيالية قيام حلولى للنفس ، ان شرط الاتصاف بشئ الانفعال
و التأثير منه دون مجرد القيام ، فان المبادئ الفعالة لوجودات الحوادث
الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية بها على نحو ارتسام صورها فيها ،
كما هو رأيهم : لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمية ، لان قيام
تلك الصور الكونية بمبادئها العالية من جهة الفعل والتأثير فى تلك
الصور ، دون الانفعال والتأثير عنها . ولا نسلم ان مجرد قيام الشئ بالشئ
يوجب اتصافه بذلك الشئ من دون تغير وتأثير . و لست اقول : ان
اطلاق المشتق بمجرد هذا يصح ام لا يصح ، لان ذلك امر آخر ... »
اتمنى .

ولا يخفى ما فيه ، اذ بعد الاعتراف بحلول الصور الخيالية فى
النفس ، ما معنى القول بعدم اتصافها بها ، لضرورة ان حلول شئ فى شئ ،
يصير منشأ لاتصافه به . الا ترى ان القوم جميعاً فسروا الحلول
بالإختصاص الناعت ، و بديهة اتصاف الجسم بالبياض بمجرد حلوله
فيه ، ولا ادرى ان المراد من الانفعال والتأثير الذى اشترطه فى الاتصاف
ماذا ؟ وهل هو متحقق بين الجسم والبياض ام لا ؟ فان تحقق ، فلم لم
يتحقق بين النفس والصور الحالة فيها ، والا فلم اتصف الجسم بالبياض .
و النقض بالحوادث القائمة بالمبادئ العالية مع عدم اتصافها بها ، كما
ترى ظاهر الاندفاع ، اذ ليس هناك قيام حلولتى كما لا يخفى .

الثالث

ما افاده هذا المحقق قائلاً انه من جملة العرشيات ، و هو ان صورة هذه الاشباح عند تصور النفس ايّاهها فى صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها ، بل كما ان الجوهر النوراني اى النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة ، يدرك بعلم حضورى اشراقى ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع فيها، كذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضورى اشراقى الصور المتخيلة ، بدون انطباع فيها، فلا تصاف بل كما ترى الصور الخارجية بالباصرة مثلاً ترى الصور الخيالية بالحواس الباطنة من غير حلول فيها، والوجدان لا يحكم بالفرقة بين المشاهدة فى اليقظة والنوم . وقد مر الكلام فيه بسا لايسع الزيادة فيه حوصلة هذا المقام .

الشبهة الثالثة

انا تتصور جبلاً شاهقة و صحارى واسعة ، فيلزم من حصول حقايقها فى الذهن و الخيال لكون التصور على وجه جزئى انطباعها فى القوة الخيالية و يلزم انطباع العظيم فى الصغير .
و الجواب اما على طريقة الحكماء ، فيما حققنا سابقاً من كلام المحقق الشريف ، من ان العظم فى هذه الامور من لوازمها الخارجية، وليس الموجود الخارجى بعينه حاصل فى الذهن ، بل الحاصل فيه ماهياتها ولاعظم فيها .

واما على رأى شيخ الاشراق التابع لحكماء الفرس، ان ليس هناك انطباع لهذه الامور فى القوى الخيالية ، بل هذه القوى مظاهر معدة

لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح فى عالم المثال الاعظم كما ان المرأة والماء ايضاً معدان لذلك ، و هذه هى احدى معانى المثل الافلاطونية واحدى طرق دفع الاشكال ايضاً و سيجئ ان شاء الله تحقيق المقال بما لا مزيد عليه ، الا انه لا بأس لنا بذكر ما استدل به على اثبات هذا العالم ههنا :

و هو ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين على ما هو رأى المعلم الاول ولا بخروج الشعاع كما هو مذهب الرياضيين، فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير ، اذ بها يحصل للنفس علم اشراقى حضورى على المرئى فيراه وكذلك الحال فى المرأة و بمثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من الدماغ . فاذن الصور الخيالية لا يكون موجودة فى الازهان ، لامتناع انطباع العظيم فى الصغير ، ولا فى الاعيان ، والا لرآها كل سليم الحص ، و ليست عدماً ، والا لما كانت متصورة ولا متميزة . و اذهى موجودة لافى الازهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم العقول لكونها صوراً جسمانية لاعقلية ، فبالضرورة يكون فى صقع آخر وهو فى عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادى تشبيهاً لها بالخيال المتصل . و هو الذى ذهب الى وجوده الاقدمين كافلاطون و فيثاغورس و اناباذقلس و سقراط و غيرهم من المتألهين ، فانهم قالوا: العالم عالمان ، عالم العقل ، المنقسم الى عالم الربوبية و الى عالم العقول والنفوس ، وعالم الصور ، المنقسم الى الصور الحسية ، و الصور الخيالية انتهى .

ولا يخفى ما فيه ، اذ لانسلم امتناع انطباعها فى الازهان . لما مر من انطباع الماهيات فيها ، ولا عظم لها حتى يلزم انطباع العظيم فى

الصغير ، و سنأتى لك بحول الله تعالى بالماء المعين فى تحقيق حق اليقين ، فانتظر انى معكم من المنتظرين .

الشبهه الرابعه

انا اذا حكمنا ان اجتماع النقيضين و شريك البارى ممتنعان ، و المعدوم المطلق لا يمكن ان يخبر عنه ، فعلى القول بالوجود الذهنى يحصل هذه الموضوعات فى ذهننا متشخصاً و متعيناً ، فالموجود فى الذهن فرد شخصى من اجتماع النقيضين و شريك البارى و المعدوم المطلق ، مع ان بديهه العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين و اخويه فى الذهن و الخارج .

والجواب : ما هو مبسوط فى زبر القوم ، وهو ، ان القضايا المحكومة فيها على الممتنعات حمليات غير بتيّة ، و هى التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ، فان للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه ، لاعلى ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع ، كيف وكل موجود فى الذهن ممكن ، بل بان ذلك المفهوم المتصور عنوان تلك الحقيقة الباطلة ، فالعقل يقدر ان يتصور مفهوماً و يجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة الذات ، فباعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن و كونه عنواناً لداهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه ، فصحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن ، و امتناعه يتوجه من حيث كونه مما يحمل عليه المعدوم و الممتنع حملاً اولياً ، و باعتبار كونه عنواناً لطبيعة مستحيلة . و بهذا يندفع شبهه المجهول المطلق و شبهه ان الاحكام الجارية على واجب الوجود غير صحيحة ، لان حقيقته

لا يتمثل في الاذهان .

الشبهة الخامسة

ان الذهن موجود فى الخارج والموجود فى الموجود فى الخارج موجود فى الخارج فلا يكون وجوداً ذهنياً ، وقد عرفت الجواب عنه فى ضمن التحقيقات السابقة من ان الصورة موجود خارجى فى نفسها و موجود ذهنى لذى الصورة ولا محذور فيه .

ثلاث فوائد واصدق فرائد :

اما الارلى - فهو ان المشهور بين القوم فى الوجود الذهنى ، مذهبان : احدهما - ان الحاصل هو ماهيات الاشياء .
و ثانيهما - ان الحاصل اشباحها وصورها .

ولا يخفى ان ادلة الوجود الذهنى لو تم لدل على الوجود فى ان ذهن بحقايقها ، لان ثبوت الشئ للشئ مثلاً انما يستدعى ثبوت حقيقة المثبت له ، لان الحكم الثابت لمغاير الشئ لا يثبت له ، مع ان الشئ يقال له فى الخارج ماهية و فى الذهن صورة ، كما صرح به بعض المحققين ، فحينئذ يمكن ان يقال : لعل مراد القائلين بحصول الصور والاشباح ، هو حصول الماهيات المسماة بالصورة فى الذهن ، فيتحد المذهبين و يرتفع النزاع من البين ، كما هو شأن الواصلين الى حقائق الاشياء الموجودين ، كذا حققه بعض المحققين^١.

١ - و صرح به الشارح المحقق لمقاصد التجريد فى شوارقه ، اعنى مولينا عبدالرزاق اللاهيجى .

[تعريفات العلم عند القوم]

و الثانية - انا قد قلنا فى اول هذا البحث ان الاختلاف فى تعريف العلم منوط بالنزاع فى الوجود الذهنى ، اذا لعلم يكون عند بعض عبارة عن ارتسام حقايق الاشياء فى الذهن ، وعند آخرين عن انطباع اشباحها ، والذهن المذكور فى المقام اعم من الخيال و الوهم والعقل و على رأى ، اضافة بين العالم والمعلوم ، تصوير منشأ لانكشافه له .
و على بعض من الآراء ، مكاشفة حضورية للنفس بمشاهدة ماهيات الاشياء باختراعها و ابداعها فى صنعها و عالمها فى انصورة الحسيّة و الخيالية و اتصالها بالعقل الفعال فى التعقل .
وعلى رأى صاحب الاشراق ، مشاهدتها باعداد القوى الباطنة للاشياء فى عالم المثال الاعظم والخيال المنفصل فى التخيل ، وبالاتصال المذكور فى التعقل .
وعلى قول ، انه باتحاد النفس بالاشياء و تطورها باطوارها ، سواء كان فى التخيل او فى التعقل .

و الثالثة - ان صدر المحققين و غيره من القائلين بوحدة الوجود ، لما كانوا يقولون ان الوجود المطلق حقيقة واحدة متفاوتة المراتب شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً و تقدماً وتأخراً ، وكان العلم عندهم نحو وجود ، فلا يكون العلم عندهم منحصراً فى الكيفية النفسانية ، بل كما ان الوجود متطور باطوار مختلفة و هو فى الواجب واجب ، و فى العقل عقل ، و فى النفس نفس ، و فى الحس حس ، و فى الجوهر جوهر ، و فى العرض عرض ، فكذلك العلم عندهم . هذا آخر الكلام فى هذا البحث الدقيق ، و هناك وجوه اخر واشكالات اخرى طويت ذكرها للزوم الخروج عما هو اصل المقاصد ، فان الغايب فى طى الحاضر الشاهد .

في تحقيق وحدة الوجود

[في مبحث الوجود و المذاهب فيه]

واعلم انه لما كان تنقيح المبحث الآتي موقوفاً على توضيح البحث عن هذا المبحث على بعض من الآراء ، فوجب التكلم فيه فنقول : لا يخفى على احد ، ان بين الوجود والموجود يتصور صور اربع لاجلها .

احدها - ان يكون الوجود كلياً والموجود جزئياً ، وهذا معبداه بطلانه امالم يذهب اليه احد .

و ثانيها - ان يكون الوجود كلياً والموجود ايضاً كلياً ، وقد انشعب هذا الشق الى مذاهب مختلفة : منها مذهب جمهور المتكلمين ، وهو ان الوجود معنى بديهي غير موجود في الخارج زائد في الموجودات كلها و للواجب حقيقة غير معلومة ، و قيل معلومة ، و الوجود زائد عليها عرضي لها ، كما في سائر الممكنات .

و منها - ما هو المشهور من المتأخرين من الفلاسفة ، من ان الواجب فرد خاص من الوجود مخالف لوجود الممكن في الحقيقة و اشتراكهم افي مفهوم الوجود ، اشتراك معروضين في لازم خارجي ،

١- لان المراد من كلية الوجود اما ان الوجود من الكليات الفرضية العقلية او ان له مصداقات متعددة في الخارج ، وعلى الاول لافرق بين الوجود والموجود ، لان الموجود ايضاً كلي فرضي عقلي بالبدئية وكذلك على الثاني اذ لو كان في الخارج للموجود مصداقاً يكون ذلك مصداقاً للموجود ايضاً ، فلا فرق بين الوجود و الموجود في شئ منهما حتى يقال ان الوجود كلي والموجود جزئي ، كما لا يخفى ، و عليك بالتأمل في الفرق بين هذا الشق والشق الاخير . منه . (من ارشاد الطالبين).

و هو زائد فى الواجب والممكن ، لكنه فى الممكن معلل بالواجب وفيه معلل بذاته ، و هو الوجود الخارجى الذى لا يمكن ان يعلم كنه حقيقته اصلاً، و هذا ما اختاره المحقق الطوسى رحمه الله و صاحب الاشراق .

و منها — ما نقل عن بعض الاعلام من ان الواجب موجود بحت ، و الممكن شئ موجود ، والوجود العام اعتبارى لا وجود له ولا عروض له للماهيات فى نفس الامر اصلاً، بل بمحض الاعتبار.

و منها — ما نقل عن بعض ولعله اقتراء عليه، من ان الوجود بالمعنى البديهي كنه حقيقة الواجب ، وله افراد آخر عارضة للممكنات ، و الكل نوع واحد ، و ليس لشئ من الموجودات الخارجية حقيقة مجهولة. وكل ما ذكر انما هو على تقدير كون الوجود امراً اعتبارياً لا تحقق له فى الخارج .

و منها — ما نقل صاحب الاسفار عن جمهور المتكلمين من ان الوجود عرض موجود فى الخارج حال فى الماهية، قائم بها فى الواجب و الممكن جميعاً قيام الاعراض .

و منها — ما ينسب الى مشهور المشاء ، من ان للوجود افراد موجودة منها حقيقة الواجب و وجوده عين ذاته ، و وجود الممكنات امر حال فى ماهياتها عارض لها عروضاً خارجياً .

و الثالث — ان يكون الوجود جزئياً والوجود كلياً وهو المشهور

١ — فائدة: القائلون باشتراك الوجود اشتراكاً معنوياً ، قال بعضهم وهم ابو هاشم و اتباعه و اثير الدين الابهرى ، بالتواطى، و ذهب الحكماء و تبعهم المحقق الطوسى والعلامة الحللى انه مقول بالتشكيك . من ارشاد الطالبين .

بذوق المتألهين من الحكماء ، و هو ان الوجود الحقيقي شخص واحد و هو ذات البارى ، تعالى ، و الموجود كلى ، يعنى ان الماهيات الامكانية ايضا موجودة و موجوديتها عبارة عن انتسابها الى الوجود الواجبي و ارتباطها به ، تعالى ، فالموجود عندهم عبارة عما قام به الوجود او ما ينسب الى الوجود ، كما ان ضوء الشمس مضى بذاته و يستضيء وجه الارض به ، فالضوء واحد والمستضيء متعدد.

والرابع - ان يكون الوجود جزئياً و الموجود ايضا جزئياً. وهناك ايضا آراء متشعبة ، فذهب اكابر الصوفية الذين يدعون انهم بذلوا جهدهم فى تحقيق معالم الدين و احيوا حياة دائمة فى احسن صدق و يقين ، الى ان الوجود امر واحد و فرد فارد ، و هو الموجود بالحقيقة و الموجودات الامكانية نشأت تلك الوجود و اطواره ، و هو ياتها عين العلاقات و الارتباطات بالوجود الواجبي ، لان معانيها مغايرة للارتباط بالحق ، تعالى ، كالماهيات الامكانية ، حيث ان لكل منها حقيقة و ماهية و قد عرضها التعلق به ، تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التى ليست هى الا شئونات ذاته ، تعالى ، و تجليات صفاته و لمعات جماله و ظهورات جلاله ، و ليست الماهيات المرسله المبهمه الذوات مما شمت بذواتها رائحة الوجود ، بل هى باطلات الحقائق ازلاً و ابداً ، كما قيل :
« سيهر وئى زممكن در دوعالم جدا هرگز نشد والله اعلم »

و هدامعنى قوله ، عليه السلام : « الفقر سواد الوجه فى الدارين » فظهور الوجود و تنزله فى كل شأن من شئونه ، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات و عين من الاعيان الثابتة ، و كلما كان ممراتب النزول اكثر و من منبع الوجود ابعدا كان ظهور الاعدام و الظلمات . منعت الظهور و احتجاب الوجود باعيان المظاهر و انصباه بضغ الاكون

اكثر، وكلما كان كذلك كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد، و الحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالنسبة الى اعين الخفافيش .

و مثلوا للوجود الواحد المتطور بالاطوار تارة بالهيولى الواحدة المتصورة بصور البساط العنصرية ومركباتها ، و اخرى بالبحر الواحد المتجسبة بجبابات متعددة ، و اخرى باطوار ضوء الشمس التى هى مثال الله ، تعالى ، فى عالم الملك مع وحدته فى الزجاجات الملونة شتى، مع انه فى نفسه لالون له ولا تفاوت فيها الا بشدة اللعان و نقصها .

و اخرى ، بالملكة الواحدة المتصورة بصور حروف وكلمات مختلفة .

واخرى ، بالوحدة المتطورة باطوار اعداد غير متناهية مع انها ليس بعدد .

واخرى ، بالكلى الطبيعى المتشخص بتشخصات افراده المختلفة ، و يقولون :

عبارتنا شتى و حسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

ولا يخفى على العارف بمرامهم انهم يقولون : الوجود المنبسط ليس انبساطه من قبيل انبساط الكلى الى الجزئيات ولا من قبيل قسمة الكل الى الاجزاء ، بل على نحو لا يعلمه الا الراسخون فى العلم، ومعلوم ان الامثلة المذكورة لا يخلو عن القسمين المذكورين ، بل لا يحكم العقل فى القسمة بازيد منهما ، لان القسمة اما ان يكون بالتجزية و التحليل خارجا اودهنأ ، او بضم قيود متخالفة الى المقسوم ليحصل من انضمام كل قيد قسم والاوّل الثانى و بالعكس ، فلا ينطبق اكثر تلك

المثل على مثلها ، مع ما فى الهولى من عدم التعين فى ذاتها ، و فى ضوء الشمس من عدم تلونها بالوان الزججات لاستحالة النقلة فى الاعراض ، بل يحدث فى الزججات بسبب مقابلة ضوءها اضواء من المبدء الفياض بحسب قابليتها ، ولكن لو ثبت كون الملكة مع بساطتها متصورة بصور حروف مختلفة مع ان الملكة صفة راسخة فى النفس بتمكن بها على استحضر معلوماته بملاحظة القوى الحافظة لها بدون احساس جديد ، فلا يكون الملكة متصورة بها ، وكذا لو لم يكن الوحدة من الامور الاعتبارية ولم يكن انبساطها على سبيل الانضمام ، لكان الملكة والوحدة احسن مثال للمطلوب ، لكن انى لهم بيان ذلك ولنعم ما قيل :

«خاك بفرق من و تمثيل من»

و لهذا كان يقول الاستاد، ايده الله ، فى مسند الارشاد : ان التمثيل مقرب من وجه و مبعد من وجه آخر ، فلا بد للعاقل المتحدث من طرح جنب التبعيد بتجريد فى النفس و تزكية فى الباطن لعله يتحدث من الامثلة المذكورة بمعونة قايد التوفيق الى ما هو التحقيق .

و ذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة بسيطة واحدة ، الا انه بحسب ذاتها يعرض لها التفاوت بالشدة و الضعف و التعدد و الكثرة بحسب الشخصيات و الاختلافات بالواجبية والامكانية والجوهرية و العرضية و الغنى و الافتقار ، و الى هذا ذهب صدر المحققين فى كتبه. فالوجودات الخاصة الامكانية على هذا الرأى ، ذوات مختلفة متعددة

١- مولانا وحيد عصره و فريد دهره آقا محمد البیدآبادی
الاصفهانى ، وفقه الله لتحقيق حقايق المعانى . منه

۱. س ۵۴ ی. ۵۰.

ولما اوردت عليه ، مدظله، بانّ اللازم حينئذ ان لا يكون العقل الاول معلولاً اولاً وهو مناف للاحاديث كما لا يخفى .

اجاب : بان النفس الرحمانى معلول ، يكون اول تعيّناته هو العقل الاول ، كما انا نتقش بالالف ثم الباء ، فاول تعين النفس هو الالف ، هذا .

لكن عندى فى هذا المقام كلام ، و هو ان هؤلاء الكرام القائلين بهذه المذاهب الثلاثة، كلهم يقولون ان العلية عبارة عن تطور العلة بطور المعلول وتنزله بمرتبته، و ان الوجود مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوى ، فيلزم اتحاد المذاهب الثلاثة ، فلا يجوز ان يكون الوجود الواجبى مغايراً بالحقيقة و الذات للموجودات المعلولة ، بل يكون تلك الوجودات من رشحاته و نشآته و شئوناته . وهو المنبسط على الوجودات، غاية الامر ان يكون التفاوت بينهما فى الكمال والنقص والغنى والافتقار، لافى امر ذاتى .

واورد على هذه المذاهب ، بان حقيقة الواجب كيف يجوز ان يكون بعينه نفس حقيقة الممكن وكيف يمكن ان يكون حقيقة ما هو نفس ذاته منشأ لاتنزاع الوجود ، والموجودية مساوية لحقيقة ما هو مبدء اتزاع الوجود لالذاته بل بسبب الارتباط بامر آخر .

و حق الجواب عنه على ما يفهم من كتب صدر المحققين ، ان الوجود حقيقة بسيطة منبسطة ذو افراد متخالفة واجبة و ممكنة ، اما تخصيص الفرد الواجبى بنفس حقيقته ، لانه نفس حقيقة الوجود التى لا يشوبها عدم و نقص و حّد و نهاية ، اذ لو كان له حّد ونهاية، كان له تحدد و تخصص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبب يحدده و يخصصه ، فلم يكن محض حقيقة الوجود .

و اما الوجودات الخاصة الامكانية ، فتحصصها اما بمرتبة من التقدم و التأخر و الكمال و النقص كالمبدعات ، او بامور لاحقة كافراد الكائنات، و اما تخصصها بموضوعاتها اعنى الماهيات و الاعيان المتصفة بها فى العقل ، فهو باعتبار ما يصدق عليه فى كل مقام من ذاتياته التى نبعث عنه فى التعقل و يصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبايع الكلية و المعانى الذاتية التى يقال لها فى عرف اهل هذا الفن بالماهيات ، و عند الصوفية بالأعيان . فالتخصص فى الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته و هويته ، و اما على الوجه الثانى فباعتبار مامعه فى كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية . ثم مثل المطلوب بالأعداد المتخالفة نوعاً بوجه و تخالفها نوعاً بوجه آخر ، فقال : انه يصح القول بكونها متحدة الحقيقة ، اذ ليس فى كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التى هى امور متشابهة ، و يصح القول بكونها متخالفة المعانى الذاتية، اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتاً و اوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها، و لها آثار و خواص متخالفة ترتب عليها بحسب احكام نفسية ينتزع من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة اخرى لذاتها ، فهى بعينها كالوجودات الخاصة ، فى ان مصداق تلك الاحكام و النعوت الكلية ذواتها بذاتها . انتهى .

فمناط الواجبية عنده ، ليس الا الوجود الغنى عما سواه ، فامكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود ، عبارة عن لضرورة وجودها و عدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هى هى ، و امكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة و متعلقة، وبحقايقها روابط و تعلقات الى غيرها، فحقايقها حقايق تعلقية و ذواتها ذوات لمعانيه لاستقلالها ذاتاً و وجوداً، بخلاف الماهيات الممكنة ، فليست حقايقها تعلقية ، بل لاتحقق لها ازلاً

و ابدأ ، و لما كانت حقايق الوجودات الخاصة تعلقية قائمة بالقيوم الحق على نحوالتنزل و التشعشع و الالتماع و التجلى و الرشح و الفيض و غير ذلك ، مما يليق بجناحه ، لا يمكن الاشارة العقلية اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هى هى ، اذليست لها هويات انفصالية استقلالية ، و مع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام و وجودات محضة بلا ماهية و انوار ساذجة بلاظلمة .

و هذا مما يحتاج تصوره الى ذهن لطيف ، و لهذا قيل : ان هذا طور و راء طور العقل ، فيكون وجود العقل الاول بعد الواجب و قبل النفس مقوماً اه و متحصصاله حتى لواعتبر خروجه من هذه المرتبة لما كان عقلاً اولاً ، و هكذا فى ساير الموجودات و هذا كله مصرح به فى كلام هذا المحقق كمالات يخفى ، و هذا ما قال العارف الرومى .

مراتب باقى و اهل مراتب بزير امر حق والله غالب

فثبت ان افراد الوجود متخالفة الحقايق ، اذالمراد بالحقيقة هو الذات الموجودة ، و قد مر ان الذات الموجودة متخالفة بما مر من التخصصات ، مع ان المنبسط على الكل حقيقة واحدة بسيطة، فالواجب يكون فى الحقيقة و الذات غير الوجودات الامكانية من وجه و هذه هى شئون ذاتة و تجليات صفاته ، و شأن الشئ غيره من وجه و عينه من وجه ، و هذا معنى مايقولون ان التوحيد رؤيةالوحدةفى عين الكثرة ز رؤية الكثرة فى عين الوحدة .

و اذا تأملت فيما ذكرناه حق التأمل ، اندفع الايراد و ابراز مافيه من الفسادكمالات يخفى على من جانب التعصب و العناد .

و ذهب جمع من الصوفية على ما نقل عنهم ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق المنبسط ، و الممكنات اما حالة فيه عارضة لها كما قيل :

اعیان همه عارضند و معروض وجود

وفی کلام بعض : ان العالم اعراض مجتمعة فی محل واحد او امور
اعتبارية ولا تعدد اصلاً، كما قال المولى الجامی :

كل ما فی الكون وهم او خیال او عكوس فی مرایا او ظلال

و قد تمسكوا فی هذا بانه لا يجوز ان يكون عدماً او معدوماً وهو
ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلاً او تقييداً لما فی
ذلك من الاحتیاج والتركيب ، فتعین ان يكون وجوداً ، وليس هو
الوجود الخاص ، لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض
فمحتاج ضرورة احتیاج المقيّد الى المطلق ، فهو الوجود العام .

وايضاً، فان الوجود يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب
فيمتنع عدمه ، و الممتنع عدمه واجب ، فالوجود المطلق واجب . وقد
دّعه فی الاسفار .

اما اصل المذهب : فبان هذا القول منهم يؤدى الى ان النواجب
غير موجود ، و ان كل موجود واجب ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، لان
الوجود المطلق ، مفهوم كلّی من المعقولات الثانية التى لا تحقق لها
فی الخارج ، ولا شك فی تكثر الموجودات التى هی افراده .

و اما الدليل الأول ، فبان احتیاج الخاص الى العام ، باطل ، بل الامر
بالعكس ، اذا العام لا تحقق له الا فی ضمن الخاص . نعم اذا كان العام
ذاتياً للخاص يفتقر هو اليه فی تقومه فی العقل دون العین ، واما اذا
كان عارضاً فلا .

و اما الدليل الثانى، فبانّه مغالطة منشأها عدم الفرق بين ما بالذات
وما بالعرض ، لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته ، وهو
ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب ، كسائر

لوازم الواجب مثل الشيئية والعليّة و غيرهما .

فان قيل : بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه .
قلنا : الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حملة عليه مواطاة ،
مثل الوجود عدم ، لا بالاشتقاق مثل قولنا ، الوجود معدوم ، كيف
واتفقت الحكماء على ان الوجود لا تحقق له فى الاعيان . انتهى ، هذا .
ولا يخفى ان الرد على الدليلين واقع موقعه ، لكن ليت شعرى ما
وجه لزوم كون الواجب على هذا المذهب غير موجود فى الخارج . قوله :
لان الوجود المطلق مفهوم كلى من المعقولات الثانية .

قلنا : ذلك ممنوع ، فان المراد من الوجود المطلق المنبسط على
الهيكل ليس هو المفهوم الكلى ، والا فكونه واجباً مما لا يمكن تعقله
من الصبيان والمجانين ، بل المراد منه هو الوجود البسيط المنبسط الذى
جعل هذا المحقق الواجب فرداً منه ، و وجودات الممكنات افراداً
اخر منه .

نعم يلزم عليهم تعدد الواجب ، لكون المتعدد هو نفس الواجب
المتلبس بالبسة مختلفة ، و مخالفة بديهة العقل الحاكمة بالتعدد فى
الموجودات .

ان قلنا : ان التعدد بمحض الاعتبار ، او كونه ، تعالى ، محلاً لامر
آخر و مورد الحوادث غير متناهية ، وهو محال بالبديهة .
ان قلنا : ان الممكنات حالة فى الوجود الواجبى ، و يمكن ان يقال :
لا يلزم عليهم تعدد الواجب ايضاً ، لانه عند القول بان التعدد المحسوس
تعدد و همى وانما هو تعدد اطوار الوجود لا تعدد ذواتها ، فلا تكثر
فى الوجود حتى يلزم التكثر فى الواجب .

نعم يرد عليه البحثان الاخيران ، كل على مذهب ، مع انه يمكن توجيهه

كلامهم بما يوافق ما نقلنا أولاً، ولا يرد عليه شيء، فتأمل، فإن المقام دقيق وبالتأمل حقيق.

واعلم: أن هذا المذهب بلا تأويل، من اسخف السخايف وزخرف الزخارف، لا يذهب به من هو عارف بحقيقة المعارف.

افتتاح مقال

فيه تحقيق حال أقول الرجال

والآن نحن بامداد الله الملك العلام في صدد تمام الكلام بحيث لا يبقى مرية في المرام بقدر ما عندي من البضاعة، مع قلة الاطلاع وعدم الاستطاعة فإن المقام مما زلت فيه أقدام العظام، إلا ما رحم ربي الرحيم، فإنه يحيى العظام وهي رميم.

ولا بد لتحقيق المطالب من تقديم مباحث وتمهيد هدايا يليق بحضرة من بيده لا بصر الحق مرايا:

الهدية الأولى

في تحقيق مذهب المشاء في اعتبارية الوجود

و اعلم أن المذاهب المفصلة المذكورة في اعتبارية الوجود وتأصله بعروضه للماهيات وحلوله فيها، أكثرها عارية عن حلية التحقيق وعرية عن البسة التدقيق، سوى ما هو المشهور من المتأخرين من الفلاسفة، وعليه مال الشيخ الرئيس في كتبه، والمحقق الطوسي وصاحب الاشراق. أما مذهب من قال بأن الوجود زايد في الواجب والممكن، وليس للواجب وجود يكون عين ذاته، فبدليل لاحق لا يحل على عرضة على الاستناد، مثدظله العالي، واثني على، وهوان الوجود في الواجب لو كان زائداً

على ماهيته ، ولاشك انه لا يتحقق العارض في مرتبة تحقق المعروض ، فلا يخلو اما ان يكون لماهيته في مرتبة ذاته تحقق ، اولا . فعلى الأول ، لم يكن الوجود زائداً على ذاته ، اذ العارض لا يكون في مرتبة ذات المعروض . وعلى الثاني ، يكون الواجب في مرتبة من مراتب نفس الامر ، وهي مرتبة ذاته من حيث هي معدوماً ، والمعدوم في حد ذاته لا يصير علة لوجود شئ ، سواء كان وجود نفسه او وجود غيره ، فيلزم احتياج الواجب في وجوده الى غيره ، ولما كان في هذا كفاية للمستبصر ، اكتفينا بذلك واعرضنا عما قيل في هذا المقصود .

و اما مذهب من قال : بان عروض الوجود للماهيات بمجرد الاعتبار ، لا يخفى ما فيه ، اذ يلزم منه ، ان لا يكون الماهيات موجودة في نفس الامر و حاق الواقع ، الا بمجرد الاعتبار ، وهذا مخالف لبديهة العقل ، وفيه اباحات اخر يظهر للمتأمل .

واما من قال : بان الوجود الاعتباري ، كنه حقيقة الواجب ، و وجود الواجب و الممكن نوع واحد .

فقد قلنا : انه افتراء عليه ، اذا العاقل بل الجاهل لا يقول بان الواجب امر اعتباري ، وان وجود الواجب و الممكن من نوع واحد ، للزوم كون الممكن ايضاً واجباً ، فتأمل .

و اما مذهب من قال : بان الوجود عرض في الممكن و الواجب ، حال فيهما .

فمع ما فيه من مفسدة المذهب الآتي ، قد ذكرنا ما فيه من الفساد . و من قال : بان الوجود له افراد متعددة ، منها الواجب و وجوده عين ذاته و اما في الممكنات ، فالوجود عارضة لها حالة فيها . و هذا الذي نسب الى المشهور من المشاء .

فيرد عليه اما اولاً: فلضرورة ان ليس فى الخارج الامر واحد، وهو اما وجود ، واما ماهية .

و اما ثانياً : فلان ثبوت شئ لشئ ، فرع ثبوت المثبت له ، فيجب ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها .

فلان قيل : لانسلم الفرعية كما مر ، بل نقول بالاستلزام .

نقول: لم يشك احد من القائلين بالفرعية والاستلزام، فى ان العروض اذا كان خارجياً كعروض البياض للجسم ، يجب ان يكون المعروض ثابتاً قبل ثبوت العارض له ، وهناك ايضا كذلك ، فيلزم المحذور ، و لهذا مال بعض فى توجيه مذهبهم الى مذهب اليه صاحب الاشراق ، من ان مرادهم من العروض ، ليس العروض الخارجى ، بل المراد من العروض هو الزيادة فى التصور ، فافهم .

فبقى ما هو مما يمكن الاعتقاد عليه، اعنى مذهب اليه صاحب الاشراق، كما هو ظاهر على من هو ذو بصيرة.

اعلاء اعلام لكسر اصنام الأوهام

واعلم انه قد اورد على اعتبارية الوجود وجوه لا بأس فى نقلها و بيان وجوه خللها ، اكثرها ما افاده صدر المحققين فى كتبه و رسائله .

الاول - ان حقيقة كل شئ هو وجوده الذى يترتب عليه آثاره و احكامه ، فالوجود اذن احق الاشياء بان يكون ذات حقيقة اذ غيره به يصير ذات حقيقة ، فهو حقيقة كل ذى حقيقة ، ولا يحتاج هو فى ان يكون ذات حقيقة الى حقيقة اخرى ، فهو بنفسه فى الاعدان، و غيره اعنى الماهيات به فى الاعدان لا بنفسها .

والحاصل ان للوجود، المفهوم البديهي التصور الذى من المعقولات الثانية ، يجب ان يكون مصداقاً فى الخارج يكون منشأ لتحقيق الماهيات

ونأصلها .

و يرد عليه : انا لانسلم ان حقيقة الشئ هو وجوده الذى يترتب عليه آثاره و احكامه ، فان المراد من الحقيقة هو الذات الموجودة لا وجودها ، نعم اذا ثبت ان المتأصل والموجود هو الوجود ، يثبت ان الحقيقة هو الوجود ، و هل هذا الا ماهو بصدد اثباته .

الثانى - ان من البين الواضح ، ان المراد بالخارج و الذهن فى قولنا : هذا موجود فى الخارج و ذلك موجود فى الذهن ، ليسا من قبيل الظروف والامكنة ولا المحال ، بل المعنى بكون الشئ فى الخارج ، ان له وجوداً يترتب عليه آثاره و احكامه و بكونه فى الذهن ، انه بخلاف ذلك ، فلولم يكن للوجود حقيقة الا مجرد تحصل الماهية ، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج و الذهن و هو محال ، اذ الماهية قد يكون متحصلة ذهنًا وليست بموجودة فى الخارج .

اقول : قال المحقق الشريف فى حواشيه على الشرح القديم ، انا اذا قلنا زيد فى الخارج ، فقولنا فى الخارج ، ان قيس الى زيد ، كان ظرفاً لوجوده ، وان قيس الى وجوده ، كان ظرفاً لنفسه لا لوجوده . ولا يخفى ان المحكوم به فى قولنا : زيد موجود فى الخارج ، هو الموجودية ، و نحكم بها على زيد بان وجوده فى الخارج لا بان وجوده موجود فى الخارج ، وكذلك الحال فى سائر الامور الاعتبارية النفس الامرية ، ومعنى وجوده فى الخارج ، هو كون الماهية مبدء للآثار من حيثية مكتسبة من الفاعل ، وهى حيثية المعلولة لا كون وجودها مبدء للآثار وليت شعري انه من اين فهم هذا المعنى من هذه العبارة و من اين يثبت ذلك الا بعد ثبوت تأصل الوجود الذى هو فى مقام اثباته .

فظهر ، ان الماهية لو كان بحيث يكون مبدء للآثار ، يقال انها موجودة فى الخارج والا ففى الذهن ، فقوله : لم يكن حينئذ فرق بين

الخارج والذهن ، ممنوع كما ترى .

الثالث - انه لو كان موجودة الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر آخر لأمتنع حمل بعضها على بعض والحكم لشئ منها على شئ كقولنا زيد حيوان والانسان ماش ، لان مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود ، وكذا الحكم لشئ على شئ عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيةً ، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد . والى هذا يرجع ما قيل : ان الحمل يقتضى الاتحاد في الخارج والمغايرة في ذهن ، فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية ، لم يكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة ، اللازم باطل كما مر ، فالملزوم مثله ، ببيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما ، اذ لو كان هناك وحدة محضة ، لم يكن حمل ، ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الاولى الذاتى ، وكان الحمل منحصرأ في الحمل الذاتى الذى مبناه الاتحاد بحسب المعنى .

اقول : فيه نظر ، لان المراد من اتحاد الشئين في الوجود ان يكون الشئين في الخارج بحيث لا يكون بينهما تغاير في الخارج و يترتب على

١ - فى منعه منع ، و يظهر من كلامه عدم تعمقه او عدم تدبر به فى فلسفة قائدنا العظيم صدر المتألهين ، لأنه يقال فى جوابه ومنعه : الحيثية المكتسبة من الجاعل لا بد ان تكون نفس الربط و عين الفقر بالنسبة الى الجاعل القيوم مع كونها عين التحقق ونفس منشأة الآثار ولا بد ان لا تكون من سنخ المهمة لأن نفس ذات الماهية بماهى بالذات غير انية عن الوجود والعدم وانها بالذات لا ينتزع منها الموجودية و ان المهمة بالذات ليست نقيضة للعدم و لهذا اين حيثيت مكتسبه رفع عدم از ماهيت مى نمايد و نقيض بالذات عدم است و نقيض بالذات و طارد بالذات عدم وجود است - جلال -

احدهما غير ما يترتب على الآخر، كالجنس و الفصل والنوع مثلاً، فانها فى الخارج امر واحد لبديهية ان ليس للانسان وجود عليحدة وللحيوان وجود عليحدة و للناطق وجود عليحدة حتى يترتب على كل منها آثار غير ما يترتب على الآخر، بل فى الخارج ماهية موجودة لوحللها العقل يجد فيها حيوان و ناطق و انسان ، و هذا معنى المغايرة فى الذهن و الاتحاد فى الخارج .

ولا ادري من اين يلزم من الاتحاد فى الخارج، كون الوجود موجوداً فى الخارج ، نعم يستدعى ان يكون الوجود غير الماهية ، واما كونه موجوداً فلا .

و ايضاً : ان اراد بقوله : فلولم يكن الوجود شيئاً غير الماهية المغايرة بحسب الذهن فهى متحققة عند القائلين باعتبارية الوجود ايضاً ، وان اراد المغايرة الخارجية فهو ايضاً لا يقول بذلك لما سيحجى انه يقول باتحاد الماهية والوجود فى الخارج لا بان يكون الوجود حالاً فى الماهية او محلاً لها .

الرابع — ان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يوجد شئ من الاشياء، و بطلان التالى يوجب بطلان المقدم .

بيان الملازمة : ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود

۱ — فهم اين مطلب زياد مشكل نمى باشد ، چه آنكه ماهيات مثار كثر و ملاك مغايرتند و حمل حكايه از اتحاد خارجى امور متغايره مى نمايد و بعد از آنكه در سنخ ماهيات مثل قائم ضاحك متحرك جهت اتحاد موجود نباشد ، بايد ملاك اتحاد را در غير اين سنخ جستجو نمود . غير سنخ ماهيت منحصر است در وجود وعدم وحشيت مكتسبه نيز نشايد خارج از سنخ وجود و ماهيت باشد و مفاكره مظهر وجوه الايراد فى كلام المؤلف كمالات يشفى — ج —

فہی معدومۃ وکذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فہی بذلك الاعتبار لاموجودۃ ولا معدومۃ، فلولم یکن الوجود موجوداً فی ذاتہ، لم یمكن ثبوت احدهما للآخر، فان ثبوت شیء لشیء او انضمامہ الیہ او اعتباره معہ، متفرع علی وجود المثبت لہ، او مستلزم لوجودہ، فاذا لم یکن الوجود فی ذاتہ موجوداً ولا الماہیۃ فی حد ذاتہا موجودۃ، فكیف یتحقق هناك موجود، فلا یكون الماہیۃ موجودۃ.

وکل من راجع وجدانہ، یعلم یقیناً انہ اذا لم یکن الماہیۃ متحدۃ بالوجود کما هو عندنا ولا معروضۃ لہ، کما اشتهر من المشائین، ولا عارضة لہ، کما علیہ طائفة من الصوفیۃ، فلم یصح كونها موجودۃ بوجہ، فان انضمام المعدوم بمعدوم محال، ولا یضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غیر وجود احدهما او عروضہ للآخر او وجودہما او عروضہما لثالث غیر صحیح اصلاً، فان العقل یحکم بامتناع ذلك.

اقول: فیہ بحث، اما اولاً فلانا قد قلنا ان وجود شیء فی الخارج عبارة عن كونها مبدء للآثار، فالماہیۃ و ان لم تكن موجودۃ فی حد ذاتہا بل لاموجودۃ ولا معدومۃ، لكن بعد ان صارت مجعولة للجاعل بالجعل البسيط، صارت مبدءاً للآثار، فیتزعزع منه الوجود للحیثیۃ المذكورۃ کما یتزعزع من الواجب لذاتہ لذاتہ فمبدء انتزاع الوجود فی الواجب

۱- بدون شك سنخ ماہیت کہ بالذات نسبت بوجود وعدم متساوی النسبۃ است، نشود منشأ انتزاع وجود یا موجود واقع شود و ناچار جہت مکتسبہ باید منضم بماہیت شود تا بماہیت تحقق بخشد و خود باید عین تحقق باشد نہ امر معروض تحقق و مفاہیر تحقق امر موجود متحقق بالذات وجودست بلا ملاحظۃ انضمام امر الیہ اگرچہ این متحقق در ذوات ماہیات و ممکنات از حیثیت تعلیلیہ بی نیاز نمی باشد۔ جلد۔

ذاته بذاته و في الممكن ذاته من حيثية معلوليته كما حققه المحقق الدواني في القديم و غيره في غيره ، لكن الماهية والوجود متحدان في الخارج حيث لا تعدد لهما فيه و متغايران في الذهن ، فالوجود هو الماهية ، دون الوجود .

قوله : لولم يكن الوجود في ذاته موجوداً ، لم يمكن ثبوت احدهما للآخر .

قلنا : ان اراد الثبوت الخارجى و ذلك انما بتصور الانضمام ، فهو ايضاً لا يقول به فانهما متحدان في الخارج عنده .

وان اراد الثبوت الذهنى ، فلانسلم ان الوجود لولم يكن موجوداً في الخارج لما امكن ثبوته لها في الذهن و دليله لا ينفى عليه كما لا يخفى . و اما ثانياً - فلان اتحاد الماهية بالوجود ليس منحصراً في ان يكون الوجود موجوداً ، والماهية منتزعة منه كما يقوله هذا المحقق ، بل يتصور بان يكون الماهية موجودة والوجود منتزعا عنه كما يقوله المحققين القائلين باعتبارية الوجود .

و القول بان الامر الاتزاعى كيف يجوز ان يتحد مع الامر الموجود؟ فمع كونه غير معقول لان الاتحاد هو ان يكون الموجود امر ينتزع منه امر آخر بلا تعدد بينهما في الخارج كما هو شأن جميع العرضيات الموجودة في الخارج بوجود معروضاتها ، كالماشى والضاحك الموجودين في الخارج بوجود زيد المنسوب الى زيد بالذات ، و الى هاتين بالعرض ، هناك ايضاً كذلك منقلب . اذ هذا المحقق ايضاً يقول بالاتحاد بينهما مع ان الموجود عنده هو الوجود والماهية منتزعة منه اعتبارية ، فيقال له كيف يجوز الاتحاد بينهما ؟ فقوله : اذالم تكن الماهية متحدة بالوجود

کما هو عندنا ، ان اراد الاتحاد ، بان يكون الماهية منتزعة منه كما هو رأيه ، فقله : اذالم يكن بهذه الاحوال الثلاثة ، لم يكن الماهية موجودة ، اعادة ادعاء هو بصدد الاستدلال عليه ، والوجدان غير البرهان ، اذلا نسلم ان الاتحاد منحصر في ذلك كما بيناه باوضح تبيان ، و ان اراد غير ذلك ، فعليه بالبيان

و بما قررناه في الجواب اولاً ظهر ما في وجه آخر من الخل ، وهو ان الماهية في ذاتها ليست مبدء للآثار ، والا لكان عين الوجود ، بل لكان واجب الوجود ، هذا خلف ، و بعد ما صارت مبدء للآثار ، فاما ان يصير مبدء للآثار بذاتها هذا خلف ، اولوجودها ، و هو المطلوب ، فثبت ان انما هي مالم ينضم اليه شئ متأصل يصلح للمبدئية ، لا يصح منشأها .

وانما قلنا و هو المطلوب ، اذلما صارت الماهية مبدء للآثار بسبب الوجود لا يجوز ان يكون الوجود امراً اعتبارياً ، لان الامر الاعتباري لا يصير مبدء للآثار الخارجية ، فيجب ان يكون متأصلاً ، واذ ثبت تأصله و الضرورة قاضية بان لا تعدد في الوجود ، ثبت ان المتأصل هو الوجود ، و الماهية منتزعة منه ، اذلا شق غيره ؛

و ذلك الخل ، لاننا نقول : بان الوجود مبدء للآثار حتى يراد انه لا يجوز ذلك ، بل نقول : ان الماهية مبدء الآثار ، لكن بواسطة الوجود ،

۱ - جهت اتحاد را بايد يا در حقيقت وجود پيدانمود و يادر سنخ ماهيات متباينه چه آنکه ماهيات بالحاظ عدم اصالت ، مشار کثرت و تباین هستند ، بعد از اصالت تباین اظهاراتم خواهد بود ، لذا جهت مفایرت بعینها جهت اتحاد نمیشود ناچار بايد سنخ وجود که مقتضی وحدت و جامع شتات کثراست ملاک وحدت شود مگر آنکه در سنخ عدم وحدت موجود باشد - ج ل -

ولامانع من ذلك لجواز ان يكون امر اعتبارى واسطة فى صدور اثرعن فاعل، الا ترى ان عدم المانع واسطة فى صدور المعلول عن العلة. وهذا ما افاده المدقق الخونسارى ، احسن الله جزاه فى عقباه ، فى تعليقاته على الشفاء ، قائلاً. ان ادعوى ان الموجودية لا بدان يكون باعتبار امر حقيقى، ممنوع، لم لا يجوز ان يكون باعتبار امر اعتبارى مشترك بين الموجودات، نعم سبب الموجودية لا بدان يكون امراً حقيقياً ، ولا نزاع فيه . انتهى.

الخامس - لو لم يكن للوجود صورة فى الاعدان، لم يتحقق فى الانواع جزئى حقيقى هو شخص من نوع ، و ذلك لأن نفس الماهية لا أبى عن الشركة بين كثيرين و عن عروض الكلية لها بحسب الذهن ، و ان تخصصت بالف تخصص ، من ضم مفهومات كثيرة كلية اليه . فاذن لا بد وان يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة يكون الزيادة امراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع لا كثرة ، ولا نغنى بالوجود الا ذلك. فلو لم يكن متحققاً فى افراد النوع ، لم يكن شئ منها متحققاً فى الخارج. اقول : فيه نظر ، اذ لا شك ان الشخص هو الماهية مع زيادة ، واما ان تلك الزيادة هو الوجود افعير مسلم ، لم لا يجوز ان يكون الشخص

۱ - هذا الكلام مما يضحك به الثكلى و يبكى منه العريس كه آدمى ملاك واقعت را در اعتباريات جستجو نمايد و در اين قبيل ازارا جيف خود را غوطه ور نمايد .

۱- شخص و ملاك تشخص ماهيت نمي باشد، چون ماهيت بخودى خود نه كلى است و نه جزئى . پس بايد ملاك تشخص كه خود شخص و متشخص بالذات باشد امرى باشد كه ماهيت بانضمام آن بجزئيت متصف گردد ، چه آنكه امر دائرست بين نفس ماهيت و نفس عدم و نفس وجود و اگر در ماهيت تشخص مفقود بود بايد در وجود موجود باشد و سنخ وجود است كه شخص و متشخص و موجود بالذاتست فتأمل حتى ←

هو الاعراض القائمة بالشخص الماهية المحفوفة لها من الوضع والاین و الزمان مع المادة واستعداداتها .

فان قيل : ما الشخص لتلك الاعراض ؟

يمكن ان يقال : الشخص له اعله هو الاعراض السابقة عليها المعدة لافاضة هذا التشخص على هذه الاعراض المشخصة لتلك الماهية ، هذا في الانواع المتعددة الافراد من الماديات .

و اما في المجردات، فنقول : ان تشخصاتها مقتضيات ماهياتها، ولهذا صار انواعها منحصرة في فرد ، والتفصيل موكول الى ما فيه التطويل^۲ .

السادس - ان العارض على ضربين : عارض الوجود ، و عارض الماهية ، والاول ، كعروض انبياض للجسم و عروض الفوقية للسماء في الخارج و كعروض الكلية والنوعية للانسان و الجنسية للحيوان . و الثاني، كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع . وقد اطبقت السنة ان محصلين من اهل الحكمة بان اتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها، ليس اتصافاً خارجياً و عروضاً حلولياً، بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة،

→

تفهم و من لم يحصل له جليلة الامر مع ما قرنا و حققنا الامر فعليه بالمراجعة الى الطبيب .

۱ - وايضاً لعل الشخص هو نسبة الى الفاعل ، فان قيل : نسبة الفاعل الى الكل على السواء . قلنا : المرجح استعدادات المواد في الماديات منه .

۲ - نفس ماهيت چه در مجرد و چه مادی نسبت بانواع تشخصات لابشرط است و اين وجود غير مادی واسع شديد القواست كه از باب سعه درجات شامل فعلیات غير متناهی از افراد وجودست برخلاف مادیات - جل -

بل مجرداً عنها و عن عروضها ، سواء كانت الصفة انضمامية خارجية ، كقولنا : زيد ابيض ، او انتزاعية عقلية ، كقولنا : السماء فوقنا ، اوسلبية ، كقولنا : زيد اعمى . وانما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلى وعروض تحليلى ، و هذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصيل وجودى ، لا خارجاً ولا ذهنياً ، لا يكون مسمى بذلك العارض ، فان الفصل اذا قيل : انه عارض للجنس ، ليس المراد ان للجنس تحصيل وجودى فى الخارج او الذهن بدون الفصل ، بل معناه ، ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى ، وان كان متحداً معه وجوداً ، فالعروض بحسب الماهية فى اعتبار التحليل مع الاتحاد ، فهكذا حال الماهية والوجود اذا قيل : ان الوجود من عوارضها .

اذا تقرر هذا الكلام ، فنقول : لو لم يكن للوجود صورة فى الاعدان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذى ذكرنا ، بل كان كسائر الانتزاعات التى يلحق الماهية بعد ثبوتها و تقررها ، فاذا يجب ان يكون الوجود شيئاً يوجد به الماهية ويتحد معه وجوداً مع مغايرتها اياه معنى و مفهوماً فى ظرف التحليل ، تأمل فيه . انتهى .

واقول : فيه نظر اما اولاً - فلاننا لانسلم ان عروض الفصل للجنس

١ - هذا الكلام منه دليل على عدم تعمقه وغوره فى المعقولات ، لان عروض الفصل للجنس بعد ما كان الجنس زائداً و خارجاً عن ذات الفصل وكذا فى جانب الجنس لخلوه مفهوماً عن الفصل و تحصيله به بعد لحوق الفصل لا ينبغى للمحصل الشك فى كون كل واحد من الجنس والفصل من العوارض التطيلية للآخر ، لان ظرف العروض فى العوارض الكلية الذهن بلاملاحظة الوجود والملاك فى كون العارض ، عارض المهيى عروض العارض للمعروض بلاملاحظة الوجود وليس الوجود شرطاً للعروض بمعنى لوجاز انفكاك الماهية عن كافة الوجودات كانت معروضة للعارض - جلال -

و التشخص للنوع، عروض للماهية، فان العارض للماهية يجب ان يكون تلك الماهية متصفة بها في حد ذاتها ، سواء كان في الخارج اوفى الذهن، كالزوجية للاربعة مثلاً، ولاشك ان الجنس كالحيوان مثلاً ليس متصفاً بالناطق في حد ذاتها والالما كان الحيوان غير ناطق ولما امكن تحقق انحيوان في الخارج والذهن بدون الناطق، كما هو شأن عوارض الماهية.

واما ثانياً — فلانا سلمنا ان عروض الوجود للماهية عروض تحليلي مع الاتحاد بينهما في الخارج، لكن لانسلم ان الوجود لو لم يكن له صورة في الأعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرنا ، لمأمراً ان ذلك يتصور ايضاً بكون الماهية موجودة والوجود امراً اعتبارياً، فتذكر.

واما ثالثاً — فلان ظاهر سياق كلامه ، مشعر على انه جعل الوجود بالنسبة الى الماهية من عوارض الماهية حيث مثله بالجنس والفصل وجعل الفصل له من عوارض الماهية ، و ذلك مناف لما ادعاه من كون الوجود ذا صورة حقيقية في الأعيان ، لما تقرر في موضعه و اعترف به هذا المحقق ايضاً ان عوارض الماهية امور انتزاعية اعتبارية ، لا تأصل لها اصلاً.

والحاصل ان كلام هذا الجبر العلام في هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب، كما لا يخفى على اولى الالباب ، و لعل قوله في آخر الدليل ، فتأمل فيه، اشارة الى ما فيه . هذا آخر الكلام فيما افاده المحقق صدر الافاضل في الكتب والرسائل .

۱ — مؤلف در مغالطه عجيب واقع شده است ؛ عوارض ماهيت امور اعتباری ولی وجود مطلقاً از عوارض ماهيت نيست فقط بحسب حمل اولی ماهيت معروض و لاحق بر آن ، مفهوم وجودست و در حاق واقع ماهيت تحقيق ندارد و تحقيق اختصاص بوجود دارد و جعل از آنجهت بماهيات تعلق نمی گیرد که بالذات داخل در عالم تحقق نمیشوند.

فبقى القول فيما افاده الفاضل الممتحن مولانا ميرزا حسن في زواهر الحكم لاثبات تأصل الوجود ، فاقول :

اكمال مقال بتحقيق خال

قال المحقق المذكور بعد كلام ، ان المعنى المسمى بالوجود المشترك في كل موجود اعنى مابه التذوت ، ان لم يكن له حقيقة متأصلة في الالعيان غير هذا الذى يعتبره الازهان ، فذلك بين البطلان ، لأن الاتزاع من شئ لايتأتى الا بعد ماهو ثابت متحقق فى نفسه ، فان كان وجد بنفس هذا الاتزاع دار ، او بمثله تسلسل .

فان قيل : الماهية فى الخارج بحيث ينتزع منها الوجود . قلنا : تحققها و ثباتها ان كان بهذه الحيثية ، فهذه هى وجودها دون ذا المنتزع والا فلا ينفع ، ولان معنى واحداً من خارج لا يشترك بين مختلفة الالمشترك فى ذات ، والاشياء على رأيهم امور مختلفة الماهيات ، فالوجود المنتزع منه الوجود انما هو واحد من الجملة ، فان كان ذلك هو الواجب استمرت الممكنات فى العدم وان كان واحدة من هذه ، حرمت الباقية من الوجود ، وان تدرجوا الى وحدة المقولة كما يأتى تدابير القول بينها و بين الواجب وبينها و بين فصولها .

ولأن كل ماعدا الوجود فانما هو بالوجود حقيقة متذوتة ، فكيف يحرم نفسه عن ذلك ، حتى تنتفى المناسبة الواجبة ، او كيف يحتاج فى ذلك الى غيره ، فيدور على نفسه .

فقد اتضح مذهب المتكلمين و وجب ان يكون لاسم الوجود حقيقة متأصلة العين بنفسها ، فان كانت كثرة مختلفة من كل وجه ، استحال ان يشترك فى معنى واحد يعرضها او ينتزع منها جميعاً ، لما تقدم ايضاً . ولان هذه الحقايق ان كانت هى التى بها الاشياء ذوات متأصلة دون

عارضها كانت هذه هي وجودات دونه وكان الوجود مختلف المعنى بتمام الحقيقة لا واحداً مطرداً ، وان كان العارض هو ذلك دونها ، فاذ لا يصدق عليها في حاق ذواتها، استحال ان يصدق عليها الاشتقاقاً لامتناع تواطؤ المتغايرين صدقاً ، فليس هي اذن وجودات ، بل ان كان ولا بد فموجودات كساير الماهيات ، وان كان ذلك العارض والمعرض جميعاً بالاشتراك ، كان مابه الذات والائر مشتركاً بينها وكان هو الوجود دونها او بالتركيب ، فقد سبق ان لا تركيب في الوجود، فهذا الرأي ينقض آخره اوله ، لان هذه المختلفة ، ان كان بها انفسها التذوت والائر كما يقتضى كونها وجودات، كان معنى الوجود ذاتياً لها لاعرضياً ، وان لم يكن بها ذلك كما يقتضى عرضية الصدق ، لم يكن هي وجودات .

فقد زهق الباطل المظنون على الحكماء ايضاً وجاء الحق ، ان اسم الوجود، يدل ضرورة على حقيقة متأصلة بنفسها متحققة واحدة بمحضها مقدسة عن ان يتكثر بصرفها ، وقد اجتنبت باكورة قبل او ان ينعه ومجىء ابانه ، انه هو الواجب الوجود المحتاج اليه كل موجود ، واستبان انه هو الوجود الذي به الاشياء كلها حقايق متذوتة و ذوات متشنتة واعيان متحققة و موجودات متأصلة بان يفعله و يعطيها ، و معدومات باطلة واسماء عاطلة، بان يكف عنها و يرد بها .

وليس يجوز ذلك بان يعرضها في دور او يتحد معها فيور ، ولا بان يعرضه فيكون محلاً لكل وارد و ينسب فيها ، فيكون حالاً على كل شارد . فمن اليين الذي لا ينبغي ان يشك فيه قليل ناهة بل لا يحتاج الى التشفيف من بلغ مدى الفهاة ، ان الحقيقة المتأصلة بالذات التي هي مذوت الذوات ، لا يكون متشنتة في هويات اعدام ولا متفقة في بنات اجسام ولا متقبلة مع اعراض و جواهر ولا منصوبة صوب ماهيات دوائر . و من اغرب الغرائب ان لو بشر احداهم انه ممسوخ الى صور قحيوان

عظیم ، « ظل وجهه مسوداً و هو کظیم » اوقیل لاحدهم انه یمار ج ذی و یلدهی ته « یتواری من القوم من سوءاً ما بشر به » ولكنهم یضربون الله الامثال ، و یرضون له بكل امر محال .

فقد نقضت مقاله اذال الصوفیة ابضاً و همجهم و دهضت دعوی دلایلهم و حججهم » ثم قال : اذ قد اتضح ان الوجود ای مشی الأشياء و مذوت الذوات ، هو حقیقة متأصلة الذات ، و انها واحدة عن الكثرات ، فاعلم انه لیس هی هنا مفهوم آخر للوجود سوى هذه الحقیقة ، لان التشیی و التذوت ان كانت بهذه ، كانت هی الوجود دونه ، و ان كان بهذا ، كان هو دینها ، فالوجود المطلق الذی یتولی علی کل شیء و یتوی نسبتہ الى الاشیاء کلها انما هو هذا الحق المتأصل الذات وحده لاشریک له . . . » الى ان قال : فقولنا ، وجود الممكن ، فان اطلقناه ، فانما هو بسنلة قولنا علة الممكن و خالق الخلق ، و ان قابلناه بالعدم ، فانما المراد منه هو المعنی المصدري ، لانه موجود بان یفعل و معدوم بان یکف عنه ، و لیس هذا المعنی المصدري یجوز ان یشترک بین الحقیقة المتأصلة ر بین الممكن ، لان شركة العرض یقتضی شركة الذات الممتنعة فی الوجود ، فعلى الأول لاشركة بینهما اصلاً حتی فی لفظ الوجود فضلاً عن معناه ، و على الثانی انما هی فی اللفظ وحده لافى مسماه ، اذ لا وجود للممكن قبل ان یصدر عن فاعله ، و لیس یوجب صدر فوجد مرتباً او مغایرة ، و الاکان صادراً و هو بعد معدوم ، فانما وجوده هو نفس صدوره ، و اما مبدؤه فانما هو موجود بانه ، هو و ان نفسه وجود ، و انی یشترکان بغير لفظ . . . » انتهى ملخص کلامه ، زید فی اکرامه ، و انما نقلناه بتمامه لفايه من امهات الفوائد المتینة و آباء الفرائد الثمینة ، و لكن عندی

لعدم الحيطة على حقيقة المرام ، فيه كلام :

اما اولاً - فلان قوله : الاتزاع من شئ لا يتأتى البتة الا بعد ماهو ثابت متحقق في نفسه ، فممنوع ، لكن لانسلم ان وجوده اما بنفس هذا الاتزاع او بمثله ليدور او يتسلسل ، بل وجوده امر ينتزع عنه بسبب تأثير الفاعل فيه و ايجاده اياه وجعله له بالجعل البسيط، كما حقق ذلك المحقق الدواني وغيره من تلامذته و قد سبق مثل ذلك في مبحث الوجود الذهني ، فتذكر .

واما ثانياً - فلان قوله: ان معنى واحداً عارضاً لا يشترك بين مختلفة الا لمشارك في ذات ممنوع ، الا ترى ان من قال باعتبارية الوجود يقول باشتراك الوجود بين الواجب و الممكن المختلفين في الحقيقة ، غاية ما في الباب ان يكون امراً واحداً اذا انتزع من امرين من حاق ذاتهما و نفس حقيقتهما يجب ان يكون هناك امر ذاتي مشترك ، ولانسلم ان الوجود في الممكن ينتزع من ذاته بذاته، كيف وهو في موجوديته يحتاج الى علته .

و اما ثالثاً - فلان قوله: كل ما عدا الوجود فهو بالوجود حقيقة متدوثة . . . ممنوع كما مر مثل ذلك ، فان تدوت الماهية و تحصلها ، انما هو بتأثير الفاعل لا بالوجود ، و يعلم من ظاهر كلامه سابقاً و لاحقاً، انه جعل الوجود و ما به الوجود اعنى الموجودية و سبب الموجودية امراً واحداً ، وساق الكلام ، وقد نقلنا الفرق بينهما في كلام احسن المدققين ، زيد حسنه و بهائه .

و من هذا ظهر ما في قوله : فان كانت كثرة مختلفة من وجه استحال ان يشترك في معنى واحد . . . الى آخره فتأمل ، وكذا ما في قوله : لامتناع تواطؤ المتغايرين صدقاً . لأن هذين الدليلين مع ماسينائي عنده

ناهضون على ابطال مذهب الحكماء .

فاقول : ان اراد بالحكماء المشائين ، فلايرد عليهم ذلك الانحاث ، لانهم يقولون ان الوجود المطلق ، ذاحصص عارضة للممكن ، والوجود القائم بالذات اعنى الواجب ، ولاشك ان تغاير الحصة مع المطلق تغاير اعتبارى ، فلايقولون بان للوجود افراد حقيقية مختلفة ، فلهم منع هاتين المقدمتين فى هذين الدليلين ، و قبول عرضية الصدق و منع لزوم عدم كون افراد الوجود وجودات لعدم كون التدوت. والتحصل بالوجود فى الدليل الثانى .

و ان اراد من الحكماء الإشرقيين و قدنقلنا مذهبهم ، فيرد عليه ، انهم لايقولون باختلاف الوجودات الخاصة من كل وجه ، بل يقولون باتحادها من وجه و اختلافها من وجه ، كما مر ، فتأمل .
وان اراد مذهباً آخر ، فالحق معه .

واما رابعاً — فلما سيحقق فى ضمن تحقيق مذهب الصوفية ، فانتظر .

واما خامساً — فلان حاصل ماذهب اليه هذا المحقق ، ان الوجود المطلق و هو مشئ الاشياء و مذوت الذوات ، هو الواجب ، و الممكن موجود اى معلول للوجود ، فوجوده عبارة عن علة الممكن و موجود الممكن او هو موجود بالمعنى المصدري ، و هو فعل الممكن ، اى منفوليته ، ولافهم حقيقة مرامه ؛ فان وجود الممكن ان كان عبارة عن علة الممكن ، لما كان فرق بين موجودة الشئ و ما به موجوديته ، وقد مر الفرق .

واما سادساً — فلأنا لانجد بالضرورة فرقاً بين قولنا : زيد موجود ، عند الاطلاق ، و بين قولنا : زيد موجود ، ليس بمعدوم ، و نحكم بالضرورة الاولى ، بان الوجود المستعمل فى المقامين بمعنى واحد .

و اما سابعاً - فلأن بديهية العقل حاكمة بان الوجود مشترك معنوي بين الاشياء ، و على ماحققه هذا المحقق لم يكن الوجود بكلامعنيه مشتركاً معنوياً بين زيد وعمر و الواجب تعالى ، مثلاً.

واما ثامناً - فلأن وجود زيد اما بمعنى علة زيد ، او بمعنى صدور زيد عن علته عند هذا المحقق ، و اذا كان كذلك لم يكن الوجود بشئ من معنيه بديهياً ، مع ان العقل و النقل من ذوى العقل يشهدان ببديهية الوجود ، وليت شعري ما الوجود الذى هو بديهى على هذا التقرير ، الا ان يدعى بديهية صدور زيد عن العلة لبديهية امكانه على ما قيل : ان وجود الواجب فطرى جلى « فطرة الله التى فطر الناس عليها ».

و اما تاسعاً - فلأن هذا المحقق ، صرح فى مبحث الجعل من كتابه التذكور بان وجود الممكن بالمعنى الأول و هو الحقيقة المتأصلة العين انما هو جاعل غير مجعول .

و اما الثانى - و هو المصدري فذاك هو الذى يشمله الجعل ، لكن تبيناً ، و ذلك لان الجاعل مالم يفعل شيئاً لم يكن ماهية ولا صدور ماهية ، ولا يجوز ان يفعل اولاً صدور الماهية ثم به او بغيره الماهية ليكون للصدور لالى نهاية ، بل انما يفعل الشئ فبان فعل هذا تحقق هو ، و اذا تحقق ، صدق انه صدر ، فصدوره انما يجعل بالعرض . انتهى .

فالمجعول عنده هو ماهية الممكن ، فيكون المتأصل هو الماهية و الوجود امراً اعتبارياً مصدرياً ، و موجوديته انما هو بالإتساق الى الجاعل و الصدور عنه ، و هذا معنى حق^٢.

١- س. ٣٠ ي ٢٩ .

٢ - هذا من الاباطيل التى لاينبغى حمل مذهب المتأله عليها ولأنه قول بالاصابين مع ان اثر الشئ لايبانيه وان الصادر من الحق هو الوجود
←

واما ان للوجود معنى آخر وهو علة الممكن مما لا تفهم معناه ،
 فلانه لا يخلو اما ان ذات العلة من حيث ذاته علة وجود زيد ، لزم ان يكون
 زيد موجوداً ازلاً وابدأ ، اذ لا معنى بالموجود الا ماله وجود ، ولا شك
 ان لزيد وجوداً ازلاً و ابدأ ، و هو ذات الواجب الوجود حينئذ ، واما
 ان وجود زيد هو ذات العلة مع وصف العلية ، ففيه ان هذا الوصف
 الاضافى انما يتحقق اذا تحقق وصف المعلولية لزيد ، و وصف المعلولية
 لزيد انما يتحقق اذا تحقق ذات زيد ، فلا يجوز ان يكون ذلك وجوداً له .
 ولا يمكن ان يقال : ان ذات الواجب ، وجود "لزيد بشرط" صدوره عنه ،
 لان الصدور ايضاً فرع وجود الماهية و معمول بجعلها بالعرض ، كما
 اعترف به .

ولولا بعض كلماته ، لكان حمل مذهبه على مذهب ذوق المتألمين ،
 احسن توجيهاته .

الهدية الثانية

فى تحقيق مذهب صدر المحققين و ساير الحكماء الاشراقيين ان
 للوجود حقيقة بسيطة منبسطة على قوالب الماهيات ، ولها افراد ، منها
 حقيقة الواجب ، و منها الوجودات الخاصة الامكانية ، والتفاوت بينها
 بانوجوب والامكان والشدة والضعف وغيرها .

→
 العام المطلق المنسبط العرى عن الماهية وان الآثار هى الوجودات
 المقيدة التى لانفاير المطلق الابالاطلاق والتقييد .
 ١ - و القائل صرح بان الانتساب فى المقام من المقولات و ان ادنى
 المناسبة كافية للانتساب وقدمثل بالماء الشمس واللابن و لهذا لا يرد عليه
 هذه المؤخذات التى هى او هن من بيت العنكبوت .

وقد ذكرنا ان هذا المحقق قداول قول من قال: ان هذه الوجودات الخاصة اطوار للواجبي الى قوله و مختاره ، و قد اسلفنا الأدلة التي استوثق بها في اثبات تأصل الوجود و بطلان رأى الصوفية القائلين بان الواجب هو الوجود المطلق ، فهو لا يقول بان السارى في الوجودات الخاصة هو الواجب ، ولا كذلك ما نقلنا من كلام الاستاد الالهى، ضوعف قدره ، مع ان هذين الفاضلين بقولان بان العلية عبارة عن تطور العلة بطور المعلول ، و هذا هو مقالة الصوفية القائلين بان بساط الوجود الواجبى فى الكل .

لكن عندى فى مذهب المحقق صدر الافاضل^۱ نظر ، لم اقدر على دفعه ، و هو ان الوجود المطلق بعد اثبات تأصله و تحققه ، نقول ، ان هذا الوجود لا يجوز ان يكون غير متعين فى حد ذاته^۲ بالبرهان و باعتراف هذا المحقق ، و لاحد له و لارسامه ، لانه صرف الوجود الخارجى و

۱ - و لعمري ان منشأه عدم التدرج^شب فى كلماته و مشربه الذى هو اوثق المسالك .

۲ - تعين و عدم تعين داراى معانى مختلفه است نارة نقول ان الماهية غير متعينة اى مبهمة تحتاج الى الوجود فى التعين اى فى التشخص و رفع الابهام . و لى عدم تعين در حقيقت وجود بمعناى نهايت و غايت صرافت و عدم مخالطت آن باغير است ، اگرچه آن غير اسماء و صفات و فيض اقدس و فيض مقدس و صور علميه باشد تاچه رسد بماهيات و حدود عدميه لذا امير اهل عرفان فرمود : كمال التوحيد نفى الصفات عنه . لذا آن حقيقت بل كه حقيقه الحقايق نه معاوم بعلم حصولى است نه حضورى نه در واحدیت و نه در احدیت بتمام ذات مشاهده شود الايفناء الشاهد فى المشهود أنهم بقدر نصيب «كس ندانست كه منزلگه آن يار گجاست - آنقدر هست كه بانگ جرسى ميايد -

سرف الوجود الخارجى لا يتصور ، والا لزم الانقلاب .

اولاً ان عين الشئ الخارجى لا يصير موجودة فى الذهن ، بل المتصور منه هو ماهيته ، ولا ماهية للوجود ، والا لكان اما وجوداً ، او غير وجود ، وعلى الاول يلزم ان يكون الشئ علة لتحصل نفسه ، وعلى الثانى ، يلزم ان يكون الوجود غير نفسه ، لان المركب من الداخل والخارج خارج ، وان يكون تلك الماهية متحصلة بالوجود ، كما ان الوجود ايضاً متحصل بتلك الماهية ، كما هو شأن الافراد المندرجة تحت ماهية كلية .
او لان الوجود عبارة عن نفس كون ذلك الشئ ، لاهو وغيره .

[فى انه لاحد للوجود ولا رسم]

و الحاصل ان بعد ملاحظة معنى الوجود ، يحكم العقل ببساطته ، فلا يحدله ولا رسم له ولا جنس له ولا فصل له ، ولا هو جنس او فصل او نوع لشئ آخر ، بل متعين فى حد ذاته موجود بنفسه لا بوجود غيره ، كما سيجمع ان شاء الله .

ولا علة له ، والا لزم تقدم الشئ على نفسه ، ولزم ان يكون الواجب ، تعالى ، ايضاً معلولاً ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . اذ لو كان شئ علة للوجود المطلق المتحقق فى ضمن الواجب ، تعالى ، ايضاً ، بل ذلك الوجود هو حقيقة الواجب بشرط عدم التعينات الامكانية ، كما يظهر من كلامه ، لكان الوجود المطلق متحققاً فى ضمن تلك العلة ايضاً ، فيلزم المحذور ان المذكوران .

وهذا ما افاد الشيخ فى الهيات الشفاء : « ان المبدء ليس مبدءاً للموجود كله ،

١- هذا التعين بمعنى التشخص غير التعين بمعنى المخالطة مع الغير
مردم اندر حسرت فهم درست .

ولو كان مبدء للموجود كله ، لكان مبدء لنفسه ، بل الموجود كله لامبدء له ، انما المبدء للموجود المعلول، فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود». انتهى .

واورد عليه صدر المحققين فى كتبه : ان المبدء اذا كان مبدء لبعض الموجود ، يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ، والمبدء ايضاً وان كان موجوداً مفيداً ، فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود ، لان المطلق صادق على المقيد ، لست اقول صادق عليه بوصف الاطلاق، بل مع قطع النظر عن ذلك . انتهى .

ولى فيه نظر ، اذ لا شك ان المبدء لطبيعة الموجود بما هو موجود، يجب ان يكون مبدء لجميع افرادہ ، والا لكان مبدء لطبيعة الموجود من حيث كونه فى ضمن خصوص ذلك الفرد ، لا بما هو موجود، وذلك ظاهر حيث ان الوجود شخص واحد متشخص بذاته لاعلة له ، ولا نمنى بالواجب الا موجود بلاعلة ، فلو كان الواجب فرداً منه لثدد الواجب، وهو محال ببرهان التوحيد .

و التحقيق انه اذا ثبت تأصل الوجود وكونه حقيقة بسيطة منبسة، ثبت كونه واجباً ، فيلزم القول بمقالة الصوفية ، و لعله لهذا تنحى عنه الاستاد المحقق ، ادام الله ايام افادته ، الى ان السارى هو الوجود المعلول للواجب ، ولم يجعل للوجود حقيقة بسيطة منبسة فى الواجب والممكن .

۱ - ولكن السارى فى الواجب و الممكن هو اصل الوجود الغير المتعين بالوجوب والامكان و هذا من المطالب التى لا يدركه المؤلف ولا يبلغ اليها فلسفته چه آنكه بنا بروحدت اطلاقى اصل حقيقت نتوان گفت مرتبه ئى از آن واحد شخصى واجب و مرتبه ئى ممكن است چه آنكه

اولان اتحاد حقیقه الواجب و حقیقه الممكن ، وان كان بينهما تغاير بحسب المراتب و التقدم والتأخر و الوجوب والامكان ، مما لا يحسن القول به . لكن عندى فيما قال به الاستاد ، مدظله العالى ، مدالايام والليالى ، نظرناش عن قصور الفكر عن الترقى الى اوج مقصوده، وهو ان حقیقه الوجود فى الواجبى و الوجود فى الممكن ، اما امر واحد بالذات ، و التغاير انما هو بالوجوب والامكان ، او امرين مختلفين بالذات ، والاول هو مذهب صدرالحكماء ، و على الثانى ، يلزم ان يكون انوجود مقولاً على الوجودين بالاشتراك اللفظى ، و هو مما يتحاشى عنه الاستاد ، بلغه الله ، تعالى ، اعلى معارج المراد ، هذا ما وصل اليه فهمى بعد تسهيل دموعى و هو لا يغنى عن جوع غيرى حيث لا يغنى عن جوعى .

كلام آخر مع صدرالاعلام

و اعلم : ان صدر المحققين ، لما رأى ان ماذكرنا من الفساد المستلزم لكون حقیقه الوجود بعد تأصله واجب الوجود ، و يتسلم به اساس مذهبه من ان الواجب فرد منه ، لاهو نفسه ، رام فى كتبه الرد

→

اصل حقیقه باحاط اطلاق و ملاحظه آنكه وحدت اطلاقى مساوق وحدت شخصیه است اوسع از واجب و ممكن است و كمال التوحيد نفى الصفات عنه شامل صفت وجوب نیز میشود واحديت ذاتیه بلحاظ اضافه ببطون غير مقام اضافه آن بظهور است كه از آن اسماء و صفات از ناحیه مغایع غیب ظاهر میشوند -جلال-

۱ - اعنى لزوم تقدم الشئ على نفسه تقدير كون حقیقه الوجود المطلق معلولاً منه .

علی ذلك الدلیل بان الدور الذی یتلزمه الفرض المذكور ، دور غیر مستحیل ، اذ الدور المستحیل^۱ هو توقف الشیء علی نفسه علی ما یتوقف هو بعینه علی ذلك الشیء ، لاستلزامه کون شیء واحد بعینه سابقاً علی نفسه . واما الشیء الواحد بالعموم ، فذلك الدور و ذلك التقدّم له علی نفسه ، غیر مستحیلان فیہ ، اذ الوحدة المعتبرة فی جانب الموضوع هی الوحدة الشخصية لا غیر ، والا فلا استحالة فی صدق المتقابلین علی موضوع یکون وحدته وحدة بالمعنی لا بالعدد ، اولاتری ان قولک : ان الحيوان یتوقف علی المنی ، والمنی یتوقف علی الحيوان ، وقولک : ان الدجاجة من البيض ، و البيض من الدجاجة ، لیساً بدور الا فی اللفظ ، و کذا قولک ان الحيوان یتوقف علی الحيوان ، لکونه متوقفاً علی المنی المتوقف علیہ ، لیس یوجب توقف حیوان بعینه علی نفسه ، لاختلاف الحیثیة » انتهى کلامه فی تعلیقاته علی الشفاء .

و اورد علیہ بعض المحققین : بان کون الطبیعة فی ضمن فرد متقدماً علی نفسها فی ضمن فرد آخر ، انما یصح فی الإعداد ، لا فی الایجاد ، فان الطبیعة یجوز ان یکون فی ضمن فرد معدة لحصولها فی ضمن فرد آخر ، ولا یجوز ان یکون فی ضمن فرد موجدة لنفسها فی ضمن فرد آخر ، فان ايجاد الطبیعة هو جعلها واقعة فی متن الاعیان ، فاذا وقعت هی فی نفس الواقع لا یجوز ان یجعل نفسها مرة اخرى فیها .

۱ - واقعاً مؤلف اعجاز فرموده است ، آنچه در مقام دور مستحیل یا غیر مستحیل ورد بر برخی از اعلام از مردم نواحی فارس گفته است مراد اطلاق مفهومی و طبیعت ذهنی است ، نه اطلاق باصطلاح عرفاکه متشخص بالذات و جزئی حقیقی و مطلق و کلی انبساطیست - از این حسن تا آن حسن ، صدگرسن -

و بعبارة اخرى لايجوز ان يكون وقوعها فى نفس الاعيان متقدماً على وقوعها فى نفس الاعيان ، لكن يجوز حينئذ اى اذا وقعت فى نفس الواقع فى ضمن فردان يصير معدة لحصول نفسها فى ضمن فرد آخر . انتهى ما افاده و نعم ما اجاده .

والحاصل ان الدور المذكور فى شبهة البيضة و الدجاجة غير مستحيل ، لكون التقدم والتأخر بالإعداد ، بخلاف ما نحن فيه ، لأن الموجود من حيث هو هو مع قطع النظر عن الفرد ، اذا كان له مبدء ، يلزم تقدم الشئ على نفسه بالضرورة اذ لا بد ان يكون ذلك المبدء ايضاً موجوداً فاما ان يكون عين الموجود من حيث هو هو ، او يكون الموجود من حيث هو حاصله فيه — اذا الموجود بدون هذا المعنى غير متصور — وعلى التقديرين يلزم المذكور ، فهنا التقدم والتأخر بحسب اصل الطبيعة نفسها ، وفى المثال المذكور تقدم الطبيعة باعتبار فرد وتأخره باعتبار آخر كما حققه بعض المدققين ، احسن الله مآله فى حواشيه على الشفاء . والمجصول : ان الطبيعة البسيطة المنبسطة ، اذا ثبت تأصله ، ثبت وجوبه ، و انتقض رأى هذا المحقق الصدر ، كما هو ظاهر ظهور البدر .

الهدية الثامنة

فى مذهب^٢ ذوق المتألهين وما اورد على ذلك المذهب

واعلم : انه اعترض عليه بوجوه : الاول — ان الموجب الموجد

١- ولكن الواجب اعم من الواجب بالضرورة الأزلية كما هو كذلك فى اصل حقيقت الوجود باعتبار كونه مبدء العالم والواجب بالضرورة الغير الأزلية كالوجود المنبسط باعتبار ظهوره على الهياكل الممكنة .

٢ - دليل قوى بررد ذوق التأله مخترع دوانى و امثال او بطلان

لشئ غیر انیتہ التی بها یصیر موجوداً ، فان انیۃ الشئ لایوجبه ولا یوجده ، و هذا یرد علی ماذهب الیه المحقق میرزا حسن ، عاملہ اللہ بالوجہ الاحسن ، ایضاً .

الثانی - ان النسبة فرع تحقق المنتسبین ، فكيف يكون التحقق بالنسبة والارتباط ، الى الواجب الحق ؟

الثالث - انه لو كان الموجب الموجد هو بعينه ما صار به موجوداً ، لزم ان يكون امراً واحداً بعينه موجباً و غیر موجب لشئ بعينه ، فيختل ما یسّ ان الفاعل لایكون قابلاً لأثره .

واجب عن هذه الوجوه الثلاثة : بانه لا بد ان يكون للواجب نسبة واحدة الى جميع معلولاته ، والا لاختلفت الجهات و الحیثیات فی ذاته ، تعالی ، و هو ممتنع ممنوع .

قال الشيخ العلامة شیرازی فی شرح الاشراف: ومما یجب ان تعلمه ، انه لایجوز ان یلحق للواجب اضافات^۱ مختلفة یوجب اختلاف حیثیات فیہ ، بل اضافة واحدة هی المبدئية تصحیح جمیع الاضافات کالرازقۃ و الخالقۃ و غیرهما .

→

قول بدو اصل است چون ادله هریک از قائلان باصالت وجود و یا اصالت ماهیت قول به تفصیل را رد می نماید و در عقلیات تخصیص جائز نیست و اگر قول باصالت ماهیت در یک جا مستلزم محال شد در همه جا محال است دوانی و امثال او با همه دقت نظر بمتکلم اشیه و الصق اند تا بحکیم علاوه براین ، سنخ ماهیت باعتبار آنکه بالذات نسبت بوجود و عدم متساوی الذات است بدون واسطه در عروض متصف بوجود نمیشود آنهم وجود بالعرض و بالمجاز - جلال -

۱ - این عبارات را علامه از شیخ اعظم مؤلف حکمت اشراق نقل کرده است گویا عبارات را از کتاب مطارحات آورده است .

واذا عرفت هذا فنقول : لاشك ان للواجب نسبة المبدئية الى الممكن ، وعند تدقيق النظر يظهر ان له نسبة الوجود ايضاً لدليل لاح له فيجب ان يكون النسبين واحده . بل نقول ، انا حققنا ان افادة الفاعل انما هي نفس ذات المعلول مرتبطاً لذاته ، تعالى ، لامبائناً لذاته بالمرّة ، والالم يجزان يكون مبدء لاتنزاع الوجود عنه ، فيكون نسبة اليجاد هي نسبة الوجود ، فلا يلزم كونه ، تعالى ، موجباً لشيء وغير موجب له ، و يكونانية الشيء هي موجد له ولا يكون النسبة متأخرة عن الطرفين ، فان وجود الشيء انما هو بعين الارتباط الى الحق ، لانه وجد فارتبط الى الحق ولانه ارتبط فوجد ، بل الوجود انما هو بالارتباط .

فقوله : ان النسبة فرع تحقق الطرفين ، ممنوع ، بل نقول بالاستلزام الذي حققه المحقق الدواني . انتهى كلامه ملخصاً .

ومبناه كما ترى : على ان له ، تعالى ، نسبة الانية والوجود الى معلوله ، كما ان له نسبة المبدئية اليه ، فيكونان متحدين ، والنسبة الاولى غير مسلمة وغاية الامر ان الواجب ، افاد المعلول بحيث ينتزع منه الوجود ، لانه اينية المعلول .

[الاستدلال على ذوق المتألهين]

واستدل هذا المجيب على هذه النسبة الممنوعة واثبات ان موجودية الممكن بالاتساق الى الواجب ، بان كل ممكن سواء كان وجوداً او ماهية ، ليس في حد ذاته بذاته موجوداً ، يعنى ليس مصداق موجوديته ومنشأ انتزاع وجوده نفس ذاته ، والا لكان واجباً بالذات ، فاذا وجد فقد صار مبدءاً لاتنزاع الوجود بعد ما لم يكن في نفسه كذلك ، وليس هذه الصيرورة الا تغيراً عما كان عليه في نفسه بالضرورة ، وكما انه لا بد في كل تغير من مابه التغير وفاعل له ، وكما يحتاج كل ممكن علة ، كذلك لا بد فيه مما

به التغير من ضم ضميمة اليه او ارتباطه بامر آخر ، بالبدية ، والمكابر
منازع مقتضى عقله ، فكل ممكن يحتاج فى الوجود الى ما به التغير ايضاً ،
وما به التغير لابد ان يكون مما لا يتغير اصلاً ، والا لاحتاج الى امر آخر
به يتغير عما كان عليه فى نفسه ، فيلزم التسلسل ، واذا لم يكن متغيراً
يكون واجباً ، ولا يمكن ان يتغير الممكن بانضمامه الى الواجب ، اذا
لواجب لا يمكن ان ينضم الى شىء اصلاً ، بل لابد ان يتغير الممكن
بارتباطه اليه ارتباطاً خاصاً لا يعرف كنهه ، وهو المطلوب .

ثم عبّر عن هذا البرهان بعبارة اقرب ، وقال: ان الممكن المعلول
حين الوجود اما ان لا يكتسب من الفاعل حيثية مصححة لاتزاع الوجود ،
او يكتسب ، فان لم يكتسب فقد بقى على ما كان عليه فى نفسه من عدم
صلاحيته لاتزاع الوجود عنه ، فما صار موجوداً بعد بالضرورة ، هذا
خلف ، وان اكتسب من الفاعل تلك الحيثية على ما صرح به العلامة
الدوانى من ان اتزاع الوجود من الممكن باعتبار حيثية مكتسبة من
عائته ، فنقول : هذه الحيثية ليس نفس ذاته من حيث هى ، والا لكان
واجباً ، فلا بد ان يكون غير نفس ذاته ، وعلى تقدير الغيرية اما ان يكون
امراً عينياً او يكون امراً اتزاعياً ، ولو كان امراً اتزاعياً ، لابد ان يكون
نفس امرى بالضرورة ، ولو كان نفس امرى لاحتاجت لنفس امرته الى
مبدء موجود عينى ، اذ لا معنى للنفس الامرى الا ذلك ، وذلك المبدء
الموجود ليس نفس ذات الممكن من حيث هى ، والا لكان واجباً
بالذات ، ولاداته من حيثية اعتبارية اخرى ، والا ننقل الكلام اليها حتى
يتسلسل و يؤدى ذلك الى كونها غير نفس امرى ، لانا ننقل الكلام الى
مجموع تلك الامور الغير المتناهية ، فنقول ليس ذلك المجموع مبدء
لاتزاع الموجدية بنفس ذاته من حيث هى لامكانه ، فيحتاج الى امر

آخر، هذا خلف ، فيجب ان يكون لها مبدء عيني غير نفس ذات الممكن، اولها مبدء انتزاع عيني غير ذاته ، و على التقديرين، لا بد ان يكون ذلك الامر العيني لا يكون مبائناً في الوجود للممكن الموجود كل المبائنة، لان حيثية انتزاع الوجود او ما هو مبدء تلك الحيثية، لا يمكن ان يباينه بالضرورة، بل لا بد ان يكون منضمّاً اليه او مرتبطاً به، وعلى كلا التقديرين لا يكون ممكناً والانتقل الكلام اليه ، فيتسلسل بل لا بد ان يكون واجباً، وانوجب لا ينضم الى الممكن الموجود اصلاً لا متناعه قطعاً، بل لا بد ان يكون الممكن الموجود مرتبطاً به ارتباطاً لا بطريق الحالية او المحلية لا متناعهما في الواجب على ما يتيّن في موضعه ، بل ارتباطاً خاصاً واتساقاً مخصوصاً لا يعرف كنهه ، و يكون ارتباطه بها حيثية مصححة لا انتزاع الوجود مكتسبة من موجدّه و فاعله ، انتهى .

وفيه نظراما اولاً لجواز ان يكون الحيثية المصححة لا انتزاع الوجود هو حيثية مكتسبة من الفاعل و هي حيثية مبدئية الآثار الذي اكتسبه من تأثير الفاعل فيه و ايجاده له او حيثية اخرى ، و تلك الحيثية امر اعتباري منشأ انتزاعه ذات الممكن باعتبار حيثية اخرى انتزاعية ، ولا يلزم التسلسل، لا نقطاعه بانقطاع الاعتبار لما مر من تحقيق جواز التسلسل في الامور النفس الامرية و لا يلزم التأدية الى كونها غير نفس امرى اذ لم يحقق تلك الامور الغير المتناهية حتى ينقل اليها الكلام ، و يقال ان ذلك المجموع اما مبدء لا انتزاع الوجود بنفس ذاته ام لا ، هذا مع انا لنا ان نقول مقالة المحقق الدواني في حواشيه بقوله : والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه العقل و يصفها به و مصداق ذلك الوصف هو عين الماهية ، انتهى . فليس في الممكنات شئ يوجد فيه الوجود و الوجودية و راء نفس الذات الواقعة كالانسانية والفربية .

فان قيل: لا ريب في ان مصداق الوجود لو كان نفس الماهية لكان واجبا.

قلنا : قد اعترف هذا المستدل في بعض كلماته بان الملازمة مشيئة ، فان الواجب ما لا يكون في كونه مصداقاً للوجود محتاجاً الى علة ، و يجوز ان لا يحتاج شئ في كونه مصداقاً للوجود الى امر آخر وان احتاج الى علة والعلة جعلها مصداقاً بنفسه للوجود ، هذا وان كان كلاً ما جديلاً ، لكنه مما يمكن القول به في مقام نقض الدليل ، لان هذا المحقق قد صرح بان الممكن منشأ لاتنزاع الوجود لانبفس ذاته بل من حيثية مكتسبة من جاعله ، و البديهة يحكم بذلك ايضاً ، فالانصاف ان يسلك في المنع الطريقة السابقة .

واما ثانياً — فلان هذا الارتباط الذي هو حيثية مكتسبة مصححة لاتنزاع الوجود عن الممكن ، اما امر اعتباري او امر عيني ، ولا يجوز ان يكون امراً اعتبارياً بعين الدليل المذكور في كلامه ، فلا بد ان يكون امراً عينياً ، او امر نفس امري له مبدء عيني بعين ما افاده ، وذلك الامر العيني على التقديرين لا يكون واجباً ، لان الارتباط حيثية بين الواجب و الممكن ، ولأنه حيثية مكتسبة من الواجب بل هو ممكن موجود بالارتباط الى الواجب ، فيكون للارتباط على تقدير كونه امراً عينياً او لمبدء انتزاعه على تقدير كونه امراً نفس امري ارتباطاً اخرى ، و ننقل الكلام الى هذا الارتباط الآخر و ننقل الكلام الى مجموع الارتباطات ، فيلزم ان لا يكون هناك ارتباط مصحح للموجودية . ولا يرد ذلك على من قال ، بان الوجود امر اعتباري و حيثية انتزاعه من الماهية ايضاً امر اعتباري ، كما لا يخفى .

واما ثالثاً — فلم لا يجوز ان يكون حيثية انتزاع الوجود عن الماهية ، هي اتحادها مع الوجود ، بان يكون الوجود متأسلاً و الماهية متزعة و يكون الموجودية باتحادها مع حصة من الوجود المطلق كما يقوله صدر المحققين ، و عليه ابطاله ، و ما اورد عليه من لزوم اتحاد حقيقة

الواجب و الممكن ، قد عرفت جوابه .

او يكون الموجودة تنزل العلة الى اطوار الممكنات المختلفة، بدون الحلول و الاتحاد ، لما يقولون انها فرعان للاثينية واذلاثينية فلاحلول ولااتحاد .

و اما رابعاً - فلأنه صرح في كلامه هذا بأن حيثة الارتباطحيثة مكتسبة من موجدته ، ولاريب ان هذه الحيثة هي حيثة الإلانية والوجود، فكيف يجوز القول بان للواجب نسبة الالنية والوجود بالممكن و هي بعينها نسبة المبدئية له ، تعالى ، اليه .

فتبين ان حيثة ايجاد الفاعل لشئ غير حيثة وجوده الاستفادة من ايجاده له . نعم لا برد الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المذكورة ، فانه يمكن ان يقال : لانسلم ان النسبة فرع تحقق الطرفين ، بل لم لايجوز ان يكون تحقق الممكن بعين هذه النسبة والارتباط، كيف ولولا كذلك لما تحقق ممكن موجود، كيف ووجوده بالايجاد والايجاد نسبة فرع وجوده. واما خامساً - فلأننا نقول ، ان الحيثة التي هي منشأ انتزاع الوجود، امر نفس امرى ، و له منشأ عيني غير ذات الممكن ، واما ان ذلك المبدء، لا بد ان لا يكون مبائناً في الوجود للممكن الموجود، مقدمة لاينة ولا مينة.

قوله : لان حيثة انتزاع الوجود عن امر او ما هو مبدء تلك الحيثة لا يمكن ان يباينه في الوجود الخ .

قلنا : لا يخفى ان الارتباط نسبة بين امرين واطافعات جهتين ينتزع تلك النسبة من كلا الامرين اللذين هما طرفاها، فلم لايجوز ان يكون الواجب في الوجود مبايناً للممكن و ينتزع من الممكن بسبب ارتباط

١ - ولايجوز ان يكون مراده احدى هذين المذهبين لانه صرح ببطالانها ، فعليه ابطالهما. منه .

بلنه و بلن الواجب الوجود .

وماقال^١ هذا المستدل فى موضع آخر: من ان الفطرة السللمة حاكمة بان نفس ذات الممكن المستقل اذالم يكن موجوداً من حىث هى مبدء لاتنزاع الوجود و مصداقاً لصدق الوجود به ، لا يصير بمجرد حصول نسبة بلنها و بلن الامر المبائن لها بالكلية من غير تغير فيها مبدء لاتنزاعه و مصداقاً لصدقه ، بل لا بدّ لصحة اتنزاع الوجود عنها من غير تغير نفس ذاتها بالضرورة^٢ مجرد الادعاء فى محل النزاع الذى لا يفعى به لا البدئية ولا البرهان ، كيف و قد ادعا مانفاه ارباب الايقان .

ضميمة فيها تلممة

و اعلم : ان صدر المحققين فى اسفاره حاول ارتداد هذا المذهب من المتألهة الى مذهب المشاء بان وجودات الاشياء على طريقة المتألهة اىضاً متكررة ، كالوجودات ، الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقى كوجود الواجب و بعضها اتزاعية كوجودات الممكنات ، فلا فرق بلن هذا المذهب و المذهب المشهور الذى عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات اتزاعى و وجود الواجب عىنى ، لانه ، تعالى ، بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممكنات ، الا ان الامر الاتزاعى المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه فى هذه الطريقة بالاتساق او التعلق او الربط او غير ذلك ، فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقى شخصى والموجود كللى متعدد دون الطريقة الاخرى لاوجه له ظاهراً . . . انتهى كلامه .

واقول : قال المستدل السابق الذكر بعد اثبات ان مصصح اتنزاع

الوجود نسبة بين الممكن والواجب ان تلك النسبة المتحققة بين ذات الممكن و بين الفاعل التى باعتبارها ينتزع منها الوجود ، هل هى نسبة خاصة و تعلق وارتباط مخصوص شبيه بالانضمام بوجه لا يكون لذات الممكن باعتبارها هوية مستقلة مبائنة للفاعل كل المبائنة بحيث لا يمكن ان يشار اليها اشارة عقلية مستقلة تكون ممتازة فى تلك الاشارة عنه، فيكون موجبا لتغير فى نفس ذاته ، او نسبة بين ذات الممكن المستقل فى الهوية الممتازة فى الاشارة عن غيرها و بين الفاعل المبائن لها على ماهو المشهور المقرر ، فان كانت تلك النسبة هى النسبة المخصوصة بانوجه الذى مرادنا ثبت المطلوب ، فانا ما ادعينا الا ذلك و هو ظاهر، وان كانت هى نسبة متحققة بين ذات الممكن والفاعل المبائن لها بالوجه الذى مرآفأ .

فاقول : الفطرة السليمة حاكمة بان نفس ذات الممكن (الى آخر ما نقلنا عنه سابقاً) .

فظهر ان المتألهة يقولون بان لا وجود للممكن بالاستقلال سوى ارتباطه الشبيه بالانضمام الموجب لتغير فى ذات الممكن الغير المبائن الذات والوجود لفاعله ، والمشاء و شيعتهم يقولون: ان الممكن موجود بالاستقلال مبائن الوجود عن وجود فاعله و ينتزع عنه الوجود من حيثية ارتباطه الى الواجب ، فظهر الفرق و بزغ الأمر بنهاية البزوع والظهور، و التوكل على من بيده ازمّة الامور .

ايراد فيه فساد

وقد اوردنا عليه المدقق الخونسارى « عليه رحمة الملك البارى »

١ - مراده من الخوانسارى هو المحقق المعروف الاقاحسين والد جمال المحققين .

فی تعلیقاته علی الاشارات والشفاء ، بما حاصله : إنه لاشك ان لنا مفهوماً بديهياً متصوراً ، يكون اعرف من جميع التصورات ، فهذا المفهوم البديهي ايش هذا ؟ اهو الوجود الحقيقي الذي يقولون انه عين ذات الواجب ، و الممكنات موجودة بعلاقة بينها و بينه ، او هو وجه ، و علی الاول ، يلزم كون كنه الواجب معلوماً لكل احد ، مع انه لم يقل به احد . وايضاً معلوم ان هذا الامر البديهي له الاختصاص الناعت بالنسبة الى الممكنات و يكون صفة لها ، فلا يجوز ان يكون الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب .

و علی الثاني ، نقول : ان الوجه اذا كان صفة ، لا بد ان يكون ذو الوجه ايضاً كذلك و هو باطل . ولوقيل : انه ليس كنهه ولا وجهه ، فثبت ان ماهو الموجودة باعتبارها ليس هو عين ذات الواجب . انتهى . ولى فيه نظر منشأه القصور ، لأننا اختار الشق الثاني ، و نقول ، ان الاتحاد بين الوجه و ذى الوجه بالذات و تغايرهما بالاعتبار غير مسلم ، بن ، لم لا يجوز ان يكونا متغايرين بالذات و متحدین من جهة ، فلا يلزم من كون احدهما صفة ، كون الآخر ايضاً كذلك . و ما استدل به على ذلك ، من ان ذى الوجه لو لم يكن صفة كالوجه نم يكن هذا الوجه وجهاً له اذ الوجه لا بد من صدقه على ذى الوجه والا لكان امراً اجنبياً عنه ، مجال كلام ، اذ لعدم الاجنبية والصدق الحملی يكفي نوع مصحح للوجهية و من ربط مصحح للحمل ، ولا يستدعي ذلك ان يثبت لكل منهما الاحكام الثابتة للآخر الناشئة ذلك من اتحادهما بحسب الماهية ، كيف والحمل يقتضى التغاير بحسب الماهية والاتحاد بحسب الخارج ، ولا ريب ان بين الوجود الاعتباري والوجود الحقيقي ايضاً اتحاد بحسب الخارج لوجوده بوجوده ، و تغاير بحسب الماهية ، فلا يلزم ان يكون الوجود الحقيقي صفة كالاتباري . و بذلك ينهدم اساس ما مهدد لتخريب هذا

المذهب ، مع انه مخرب بنيان القول بعينية الوجود فى الواجب مع انتزاع الوجود الاعتبارى ايضا عنه ، بلزوم كون الوجود الواجبى ايضا صفة لكون وجهه وهو الوجود الاعتبارى ايضا صفة ، و هذا ما من الله على بالاحسان على دفع هذه الشبهة القوية البنيان وبه الاعتصام وعليه التكلان . ثم اورد ايضا فى موضع آخر بما حاصله : انهم اما ان يقولوا بان :الموجودية فى الممكنات بقيام حصص الوجود المطلق عليها ، ام لا ، بل هذا القيام ليس سبباً للموجودية بل سبب الموجودية العلاقة بذات الواجب الذى يسمونه بالوجود ، والثانى بديهة المنع ، اذ لا نفهم من الموجودية الاقيام حصّة من الوجود عليه ، و الأول هو ما ادعاه القوم ، وقد عرفت جوابه من الفرق المقررين مذهب المتألهة والقوم ، و عدم جواز كون الموجودية بسبب قيام حصّة اعتبارية من الوجود الى الممكن ، الا ان يقال كما قلنا سابقاً فتذكر .

استدلال فيه للبحث مجال

واعلم : ان سيّد المحققين فى حواشيه على الشرح القديم للتجريد :راد الاستدلال على ذوق المتألهة بما يقرب الدليل الذى نقلناه عن بعض نقوله : كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلاً ، مالم ينضم اليه الوجود فى نفس الأمر لم يكن موجوداً فيها قطعاً ، و مالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه ، لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً ، فكل مفهوم مغاير للوجود ، فهو فى حد كونه موجوداً فى نفس الأمر محتاج الى غيره الذى هو الوجود ، وكل ما هو محتاج الى غيره فى الوجود فهو ممكن ، ولاشئ من الممكن بواجب ، فلاشئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب ، وقد ثبت بالبرهان : ان الواجب موجود ، فهو لا يكون الا عين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته . ولما وجب ان يكون الواجب

جزئياً حقيقياً قائماً بذاته و يكون تعينه بذاته ، و جب ان يكون الوجود ايضاً كذلك ، اذ هو عنه ، فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً يمكن ان يكون له افراد ، بل هو في حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد وانقسام، وقائم بذاته منزّه عن كونه عارضاً لغيره ، فيكون الواجب هو الوجود المطلق ، اى المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه. وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية الممكنة ، فليس معنى كونها موجودة الا ان لها سبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم ، و تلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الإطلاع على ماهياتها، فالموجود كلى، وان كان الوجود جزئياً حقيقياً .

ثم قال : فان قلت ، ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزى والانقسام ، قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها و عينها ، وانما امتازت و تعينت بتعينات و تقييدات اعتبارية، و يمثل ذلك بالبحر و ظهوره في صور الامواج المتكررة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر .

قلت : ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية « فكل ميسر لما خلق له ، والله المستعان، وعليه التكلان » انتهى كلامه الموشح بالآلى مرامه . و فيه ابحاث عديدة و شبه سديدة :

الاولى - ان موجودية الممكن اما بانضمام الوجود اليه ام لا ، والاول ينافى ما قال به من استحالة انضمام الوجود الذى هو الواجب الى الممكن ، والثانى يوجب انه مهادم ما مهده اولاً من ان كل موجود ممكن مالم ينضم اليه الوجود لا يصير موجوداً ، فالارتباط المذكور اما بطريق الانضمام اولاً ، والثانى يوجب ان يكون فى الممكن حاله ينتزع منها الموجودية ، فلا يجب ان ينضم الى الوجود فى موجوديته ، هذا خلاف

ما مهدد^١ والاول وراء ماسدده و شيدده ، وهذا ماسمح به الخاطر الفاتر .

الثانى - ما افاده بعض المحققين^٢ بان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغنى عن جوع ، فان كون الوجود موجوداً بذاته و مستغنياً فى كونه موجوداً عن غير ذاته ، انما يسلم فى الوجود القائم بذاته ، وهو الذى لا يمكن ان يكون قائماً بماهية من الماهيات ، ولا شبهة فى كونه واجب الوجود ، فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك قائماً بالممكنات الممكنة ، وان يكون كل حقيقة وجودية قائماً بذاته .

وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئياً حقيقياً انما هو فى حقيقة وجودية قائمة بذاتها ، فمن اين ان مفهوم الوجود الذى هو الكون فى الأعيان ليس بكلى وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاتها و بعضها قائم بالماهيات الممكنة كما هو طريقة صدر المحققين استاد هذا المحقق الباحث العالم بحقائق المباحث .

الثالث - ما اورده عليه المحقق الخفرى فى حواشيه على حكمة العين بكلام طويل محصله ، انه بعد ما ادعى ان الأشياء لا توجد الا بالارتباط الى الوجود ، وان الوجود هو متشخص بذاته وهو الحق ، تعالى ، وان معنى الموجود ما انتسب الى الوجود ، سواء كان نفس الوجود او مرتباً به واثبته بالبرهان ، فلزمه الاعتراف بان حضرة الوجود مع كل شئ ولزم منه الاعتراف بانبساطه على هياكل الموجودات ، اذ لا معنى لذلك الانبساط عليها الا كونه معها ، ولا شبهة فى هذه المعية .

و ايضاً لما اعترف بان حقيقة الوجود هو ذات الواجب ليس الا ولا

١ - الان يريد بالانضمام ما يشمل هذا الشق ايضاً ، فتأمل فيه و

فيما قلنا سابقاً . منه .

٢ - و هو الحكيم التحرير مولا عبد الرزاق اللاهيجى فى الشوارق .

شبهة فى ان جميع الماهيات الموجودة لا ينفك عن الوجود ، فقد ثبت بذلك انبساط الوجود و عدم خلو شئ من الاشياء منه، كما ذكره فى حينئذ قوله : فان قلت ، الى آخره .

و ايضا : لانزاع لأحد فى ان الوجود والماهية متحدان فى الخارج و متغايران فى الذهن . و بعد ذلك ، فذهب بعض الى ان الوجود هو الأصل ، و آخر الى ان الماهية هو الأصل ، ولما ذهب السيد المحقق الى ان الوجود حقيقى ، وادعى ان الحكم بهذه المقدمة برهانى لزمه الحكم بأذ الماهيات انتزاعية اعتبارية و حينئذ يصح التمثيل بالبحر و ظهوره فى صور الأمواج المتكررة كما يصح التمثيل بالشعلة النيرة الجواله الراسمة للخط .

واذا تمهد هذا ، ظهر ما فى كلامه حيث حكم بان هذا طور وراء طور العقل ، ثم قال : و الفرض انه لم يقل احد من اهل الكشف والبحث ، بان كلام من ماهيات الممكنات و وجودها حقيقى. بل العرفاء على اربعة اقسام: منهم من يقول : ليس فى الوجود الا الوجود ، و هم اهل الوحدة القائلون بأن الكل هو الحق ، و هم المنسوبون الى الكفر والزندقه، لاشتغالهم بانهم لا يشبتون المراتب للوجود .

ومنهم من يقول: بان ماهيات الممكنات امور حقيقية موجودة بوجود انتزاعى و هم المحجوبون^٢ القائلون بان الكل فى العالمين المحسوس و المعقول هو الخلق .

١ - لانهم لا يشبتون للممكن وجود و تحقق و يرون الكثرة اعتبارية صرفة .

٢ - و هم الذين يقولون بان العسالم المشتمل على جميع العقول و النفوس و الافلاك والعناصر والمواليد ، امر فايز عن المبدء الاعلى
←

و منهم ، من تحير بين كون الوجود انتزاعياً وبين كونه حقيقياً ، و فى الربط بين الرب والمربوب ، لأن هذا الربط ان كان فى الخارج كان انتساباً ، كان تحققه فرعاً لتحقيق الطرفين ، فلزم اما كون الوجود انتزاعياً غير الارتباط ، او تقدم الشئ على نفسه ، على كون الارتباط وجوداً ، وان كان الربط اتحادياً ، لزم الاتحاد بين الواجب و الممكن وهو باطل .

و هذا القوم مشهورون بالتحير ، كما اشتهر القوم الثانى بالمحجوبين . والقوم الرابع المشهور باسم الاقتصاد يقولون بان الوجود حقيقى ، والماهيات اعتبارية انتزاعية منتزعة من الوجود ، فالماهيات انما ينبعث من الوجود الحقيقى كانبعاث الامواج من البحر . ولاخفاء فى ان ما اختاره المحشى المحقق من ان حقيقة الوجود هو ذات الوجود ، والممكنات لا توجد إلا بالاتساق اليه ، لا يوافق المذهب الأول على الوجه المشهور ، ولا يوافق ايضاً المذهب الثانى والثالث ، بل لا يوافق الا المذهب الرابع ، ومداره على ان الوجود امر تشخصه عين وجوده . وهذه النكتة قد اعترف المحشى بانها برهانية ، و يلزم من ذلك الاعتراف بان مذهب المقتصدين برهانى ، فلم قال : ان هذا طور وراء طور العقل ... انتهى كلامه ملخصاً . واقول : لا يخفى على المتأمل فيما اسلفناه من الكلام ما فى كلام هذا الحبر العلامة ولا علينا باعادة المرام ، فانه هو المسك ما كررته يتضوع ، و توضيح المقام :

انه قدمر ان المتألهة قد ذهبوا الى ان الوجود جزئى حقيقى و

→

موجود بوجود فايض عنه مبايناً لذات الحق الذى هو فاعل للكل ، فعندهم تكميل النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله ، تعالى ، لبس الا صيرورتها متصفة بالصفات التى يناسب صفات المبدء الاعلى من العلم والقدرة و غيرهما . من شرح صدر المحققين

الموجود كلى ، و ان الصوفية ذهبوا الى ان كليهما جزئيان حقيقيان ، وبعد كون الوجود والموجود جزئيين حقيقيين ، لا يجوز ان يحكم العقل بانساطهما على حقايق الماهيات ، لان قسمته اليهما ليس من قبيل قسمة انكلى الى الجزئيات ، لان الوجود والموجود ليسا بكلى ، ولا قسمة الكل الى الاجزاء لما مر من بساطة الوجود و عدم جواز انقسامه ، والقسمة لا يخلو عن هذين القسمين ، والعقل لا يحكم بوجود قسمة جزئى الى امور مختلفة بلا تحرى و انقسام ، فيكون انساطه عليها طورا و راء طور العقل .

واذا عرفت هذا فاعلم : ان السيد المحقق اولاً اراد الاستدلال على تأصل الوجود بقوله : كل مفهوم مغاير ، الى آخره ، الى ان ثبت الوجود انتأصل وكونه واجباً ، فلما رأى عدم جواز عرضه للماهيات الممكنة ولم يقدر على كيفية انساطه على الممكنات ، جعل الممكنات موجودة و بالانتساب الى حضرة الوجود ، فصّرّح بان الوجود جزئى والموجود كلى ، فجعل الماهيات موجودة لكن بالانتساب ، وهل هذا الا ذوق استأله من الحكماء . ثم اطلع على مذهب الصوفية بأنهم يقولون ، ان الوجود جزئى والموجود ايضاً جزئى ، و تحير فى كيفية انساط الوجود الواحد بالذات فى هياكل الموجودات و تمثله بالبحر ، فاورد على نفسه بقوله :

فان قلت : ماذا تقول ، فيمن يرى ان الوجود مع كونه ، الى آخره . ومراده من قوله ، فيمن يرى ، هو الصوفية القائلين بذلك .

فاجاب : بان هذا طور و راء طور العقل . فما ذهب اليه هذا السيد المحقق واستدل عليه ، ليس هو ما ادعى فيه ، انه طور و راء طور العقل .

وعند تحرير كلام هذا الأمير ، ظهر ما اورده عليه هذا التحرير بناء على الغفلة عن هذين المذهبين اما اولاً : فلأن مجرد الاعتراف بان الوجود

متشخص بذاته ،لايستلزم الاعتراف بان حضرة الوجود مع كل شئ ؛ ان اراد المعية على طريقة الصوفية كما يظهر من كلامه ، لأنه لم لايجوز ان يكون الوجود واجباً و واحداً ، ولا يكون مع الاشياء و منبسطاً عليها ، ويكون موجودة الاشياء عبارة عن الانتساب اليه ، كما حققه السيد ، قدس سره . وان اراد المعية مايشمل الانتساب ايضاً ، فالملازمة مسلمة ، لكن السيد ما ادعى فيه انه طور وراء طور العقل كما مر .

وأما ثانياً ، فلان قوله : والماهيات الموجودة غير منفكة عنه . . . ان اراد به ان الوجود الواجب قدانبط عليها ، فليس هو مراد السيد ولا هو ثابتة بالبرهان ، وان اراد الانتساب الى الوجود ، فسلم انه مراده ، لكن لا يلزم منه انبساطه ، كيف ، و حينئذ لا يكون الموجود كلياً ، اذا لموجود حينئذ يكون هو الوجود فقط ، والماهيات اموراً انتزاعية ، وقد صرح السيد بانه كلي . وقوله : كما ذكره في حيز قوله : فان قلت ، الى آخره ، فيه مافيه .

و اما ثالثاً ، فلانا اسلفنا ، انهم يقولون : ان المتأصل هو الماهية ، ولكنها موجودة بالانتساب ، و الوجود الحقيقي ، هو الواجب ، فاختيار ان الوجود الحقيقي واحد ، لا يستلزم كون الماهيات انتزاعية .

و من هذا ظهر ، انه لايسوغ لهم التمثيل بالامواج و البحر وانما هو تمثيل على رأى الصوفية و قد مرنا ايضاً وقد حكم السيد بذلك انه طور آخر .

و اما رابعاً ، فلأنه لم يصادف مذهب المتألهة وحكم بتربيع المذاهب ، مع ان كتب اساتيده من المحقق الدواني وغيره مشحون بذلك .

واما خامساً ، فلأنه كيف يوافق المذهب الرابع اعنى الصوفية ، وهو نفسه صرح بان الوجود جزئى والموجود كلي ، والصوفية يقولون بأنهما جزئيان ، كما مر . هذا ماوفى به لسانى النكالك فى تحقيق اقوال الرجال ،

والتكلمان على الله المتعال .

الهدية الرابعة

[في وحدة الوجود]

في تحقيق ما يَكُن الصدور عن تحمل بيانه ويكل في تحريره بنان القلم ولسانه ، وكلما يسارع في عروج معارج اليقين ، يرجع نجفى حنين ، قائلاً : ماللتراب ورب الارباب ، وما للقشر ولب اللباب ، والمدعيون للوصول الى مدارج هذه المرتبة العالية ، يقولون ان هذا المقام مما لا يصله عقول اولى الأفهام واذهان ذوى الايدي والابصار من الأعلام ، ولا يحيط به عالم اللفظ ، ليبين بالمقال ، ولا علة له ليصل اليه بلم الاستدلال ، ولا يمكن العلم به الا بالحضور والاشراق الغير الحاصل الا بالتخلق باخلاق الخلاق ، ليتوجه بشراشره الى جناب القدس وينقطع بكليته عن عالم الانس حتى انخلع عن نفسه مرتبة الأنانية بحيث انطمس في بحار انواره الباهرة وارتفع عن بصره حجب الاوهام القاهرة . والاغشية الحسية الساترة ، وترعرع عن حضيض التدنس الى اوج التقديس ، وفنى عن نفسه بالكلية حتى بقى بالباقي بالذات حياة طيبة في ادوم السرور والكرامة ، وهم الذين تزعمون انهم اموات ، بل احياء عند ربهم يرزقون ، ومالم يكن كذلك فويل له ثم ويل له ، من ان يقرب بهذه المقالة وان ينصرف عن الصراط المستقيم ، وهو شريعة النبي المستقيم ، اذا ما لا يمكن نصوره لا يجوز عليه التصديق ، فان المقام دقيق والبحر عميق والعميان لا يجوز عليه انعبور عن العمان ، ولا يسوغ لاحد الاعتقاد بدون الاطلاع بما يخالف ظاهر العقل والنقل والاجماع ، فوجب الاحتراز عما لا يزيد التكلم فيه الا تحييراً ، فانا لا اعتقد به ولا اصدق له ولا اتجرى على الخروج عن ظاهر

الاجماع والدين الا بعد العروج الى مرتبة الكشف واليقين، اللهم ارزقنا انوصول الى الحق المبين بالنبي المتين والانزع البطين والدر الثمين و الماء المعين و باقى الائمة المعصومين ، صلوات الله عليهم اجمعين ، اذلاظهير لنا سواء حيث لاصاحب للعبد الامولاه ، حتى يفيض علينا نور الهى ينكشف به الاشياء كماهى ، ولكن لما انجر الكلام الى هذا المقام، فها انا ارخص جواد القلم فيما وصل الينا من الاقوال ، و دفع ما قيل فيه او يقال .

فاقول : قدمرنا نقل مذهب الصوفية القائلين بان الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على هياكل الاشياء ، وهذا معنى قوله ، عليه السلام : « وهو الشئ^١ بحقيقة الشيئية » وقوله ، عليه السلام : « والعبودية جوهره كنهها الربوبية » .

وقد سلف ان ماورد عليهم صدر المحققين من لزوم كون الواجب غير موجود ، و تعدد الواجب ، غير وارد عليهم ، لان المنبسط عندهم ليس هو الوجود المطلق الاعتبارى بل الوجود الحقيقى الذى هو مصداقه وهو الواجب ولا موجود سواء ولا نرى الاياه ، فمن اين يلزم التعدد او عدم الواجب ؟ نعم قدمرفى كلام المحقق الخفرى ، ان المشهور من الصوفية، انهم يقولون بالوحدة ولا يشتون المراتب . فلو كان مراد هذه القائلين بالوجود المطلق المنبسط هذا المنقول ، فهو كفر وزندقة ، و مستلزم لمفاسد عظيمة ، وغاية مايرد عليهم حينئذ تعدد الواجب لا كون الواجب غير موجود .

والتحقيق : ان الصوفية القائلين بالوجود المطلق ، يقولون بكون الواجب هو ذلك الوجود وبانبساطه ، والمراد من الوجود المطلق هو

١- موافقا لكلامهم حيث قالوا ، بسيط الحقيقة كل الاشياء.

حقيقة الوجود لا بشرط ان يتعين بشئ من الماهيات ، فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذا اخذت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين، و ممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين ، فيكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات ، والواجب هو الحقيقة المطلقة ، فلا تكثر فيما هو واجب ولا يكون شئ من الممكنات فرداً للواجب . و تلك الحقيقة الوجودية المطلقة متعينة بنفس ذاتها ، ولكن تعينها مما لا ينافي شيئاً من التعينات الامكانية . وانبساطها ليس من قبيل الحالية ولا المحلية ، لأن الماهيات ما شمت رائحة الوجود ولا الاتحاد ، لأنه فرع الاثنينية ، بل هذه الثمينات هي مراتب تنزلاته و منازل تجلياته . ونعم مقال العارف الرومي:

مراتب باقى واهل مراتب بزر امر حق «والله غالب»

فلوقيل : بان الوجود المطلق ، ليس متعينا في حد ذاته ، او متعين لكن لآ مراتب في الوجود ، ، بل الكل هو الله ، تعالى ، لكان كفراً و زندقه. فظهر ان هذه الطائفة يقولون بالتعدد في اطوار الوجود وثنواته ، لافى حقيقة الوجود المطلق الذى يقولون انه واجب ، و هذا هو مقال السيد الشريف في حقه انه طور وراء طور العقل ، والحق انه كذلك كما لا يخفى على اهل التوحيد ممن له قلب او القى السمع و هو شهيد. و قدمرنا امثلة عديدة في التقريب الى الاذهان ، لعل الله يهدينى السبيل ، فيما لا يفى عليه الدليل . و محصل الفرق بين هذا المذهب و مذهب الاشراقين الذى عليه صدر المحققين : ان الاشراقين يخصصون الواجبية بمرتبة واحدة من الوجود المطلق المنبسط ، و هي تلك الحقيقة البسيطة ، لكن بشرط ان لا يتعين بشئ من الماهيات ، و قد صرح بذلك ايضا صاحب المحاكمات .

و الصوفية يجعلون الوجود المطلق لا بشرط ان يتعين بماهية، واجبا.

وقد مّر ان بعد اثبات تأصل حقيقة الوجود المطلق يثبت وجوبه بالبرهان،
خاتمتقض مذهب الحكماء الاشراقيين ، بناءً على ماذهبوا اليه من تأصل
الوجود .

تحقيق حقيق بالتصديق

واعلم : ان احسن المذاهب المذكورة فى الوجود اربعة

مذهب المشاء ، على ما هو المشهور منهم و ذهب اليه المحقق بحسب
ظاهر كلامه و غيره من المتأخرين ، من أن الوجود المطلق امر اعتبارى
ينتزع من الواجب لذاته ومن الممكن من حيثية اعتبارية مكتسبة من
الجاعل .

و مذهب ذوق المتألّهة ، وما ل اليه السيد الشريف والمحقق الدوانى
واكثر تلامذته .

و مذهب الاشراقيين ، الذى ما ل اليه صدر المحققين و ينسب الى
شيخ الاشراق فى بعض كتبه .
ومذهب الصوفية المثبتين للمراتب .

وغاية ما ثبت الى الآن ، بطلان مذهب ذوق المتألّهة بالبرهان واضاعة
مذهب صدر الافاضل ، فبقى القول فى الاول والرابع ، فاذا افاد البرهان
تأصل الوجود مع ما ثبت من اشتراك الوجود معنى ، وان الوجود لاسبب
له ، ثبت مذهب الصوفية ، ولكن اثبات تأصل الوجود فى غاية الاشكال،
وقد عرفت ان البرهان لا يفى بذلك المقال ، والحدس لا يفيد العلم للغير،
والوجدان لا ينفع الا لارباب السلوك والسير .

ولكن لا يخفى على العاقل المتحدس ان الماهية الممكنة لا يصير مبدء
للآثار لذاته والا لكان واجباً لذاته ، وانه مبدء للآثار بسبب الارتباط
بالجاعل وحيثية الارتباط ، لا يجوز ان يكون حيثية اعتبارية منتزعة من

ذات الممكن ، اذ لو كان الشئ مبدء لشئ بواسطة حيثة ، لكان مبدء حقيقة تلك الحيثة ، كما لا يخفى ، وقد صرح بذلك اولوا النهى ، والحيثة الاعتبارية لا يصير مبدء للامور الخارجية .

وايضاً تلك الحيثة اما اعتبارية محضة ، او اعتبارية نفس امرية . والاول باطل بالبدية ، والثاني باطل ، لأن كون الحيثة نفس امرى هو وجود منشأ انتزاعه فى الخارج بحيث لو اعتبر فى الذهن ، لا تنزع منه تلك الحيثة ، فاما ان يكون للماهية تلك الحيثة التى ينتزع منها سببها الحيثة الاولى فى الخارج ، بان يكون الخارج ظرف وجودها ، فهو المطلوب ، وهو ان فى الخارج حيثة هو منشأ انتزاع الوجود ، واما ان لا يكون كذلك ، فتلك الحيثة ايضا اعتبارية ينتزع من الماهية بسبب حيثة انتزاعية اخرى و هكذا ، فيلزم ان لا يكون فى مرتبة من مراتب الاعتبار شئ فى الخارج الا الماهية بنفس ذاتها ، لامع حيثة موجودة فى الخارج وقد صارت مبدء للآثار ، فيكون واجباً ، هذا خلف .

ولان انتزاع الوجود ، لو كان من حيثة اخرى وتلك الحيثة من حيثة اخرى و هكذا ، فيلزم ان لا يجوز الحكم بوجود شئ الا بعد تنزاع اعتبارات غير متناهية ، اذ لا معنى لانتزاع شئ عن شئ بواسطة امر ، الا ان يتصور المنتزع منه مع ذلك الأمر و ينتزع منه ذلك الشئ المنتزع ، و

١ - لو كان متاملاً فى كلام صدر الحكما و بعض آخر من المعتقدين و نظر بعين الاعتبار ، لعلم ان المهية من حيث هى اذا كانت غير صالحة لانتزاع الوجود و منشئية الآثار فما بقى فى البين الالوجود . والحيثة المكتسبة ان كانت من سنخ الماهيات لم تصلح للمنشئية للآثار و ماهو منشأ للآثر يجب ان يكون امراً نقيضاً للعدم بالذات و الحيثة ان كانت نقيضاً للعدم تكون نفس الوجود ولا ندرى اى برهان اقوى من هذا .

ذلك مما يحكم به البديهة ، والا لجاز انتزاع كل شئ عن كل شئ كالنطق عن الجدار و العقل عن الحمار . الا ترى ان العمى لا يجوز انتزاعه عن الأعمى الا بعد تصور انه لا بصر له ، اعنى ان له حالة فى الخارج يقال له عديم البصر بسببه ، وان التلزم لا يجوز انتزاعه من النار والحرارة ، مالم يعلم ان ذات النار كلّما تحققت ، تحققت الحرارة ، ومعلوم ان طبيعة انار امر موجود يقتضى الحرارة الموجودة ، فينتزع منها اللزوم ، واذا حكم بذلك الوجدان الصحيح والعقل الصريح ، حكم بانه لا يجوز الحكم بوجود شئ فى الخارج الا بعد ان يكون فى الخارج حيثية ينتزع من الماهية بسببها الوجود و يصير بها مبدء للاثار وتلك الحيثية هى الوجود الحقيقى^١.

وقد سنح لى وجه آخر ثم وجدته فى كتب بعض الاوائل ، وهو ان العرض المشترك بين امور يجب ان يكون مستنداً الى ذاتى مشترك ، فان الماشى مثلاً الذى هو صادق على الانسان والفرس ، فاما ان يكون مستنداً الى ذات فصل الانسان او الى فصل الفرس ، و ذلك غير جائز ، والا لزم ان يكون غير ثابتة للفرس على الاول وللانسان على الثانى ، هذا خلف ، او الى كليهما ، فيكون للمعلول الواحد علتان ، وهذا باطل بعين الدليل الذى دل على بطلان ان يكون للعلة الواحدة معلولين ، فبقى ان يكن مستنده الى امر مشترك ذاتى ، اعنى الجنس^٢ ، فنقول: الوجود المطلق المشترك من الجسم واللون مثلاً اما ان يستند الى ذاتيهما ، او احدهما ، او الى ذاتى لهما ، والا لزم البطلان بما مر من البانى،

١ - يعنى بايد منشأ انتزاع امرى باشد كه بالذات طرد عدم از ماهيات نمايد ، نقيض بالذات عدم وجود است نه ماهيت -

٢ - و يمكن ان يقال انه مستندة الى حيثية اعتبارية مشتركة كما لا يخفى ولا يتم المطلوب الا بمعونة الوجدان منه .

ولا ذاتى مشترك بينهما الا الحيثية الحقيقية المشتركة التى هى علة للوجود المطلق الاعتبارى .

وهذا ما عندى مما يمكن الاستدلال به بمعونة الحدس الصائب على تأصل الوجود الذى هو لمذهبهم مبنى الاساس ، عند من هو ذو احساس . وهذا معنى ما يقولون ، كما ان لكل ماهية هو بها هو وهى وجهه الذى الى ذاته ، كذلك له حقيقة محيطة به بها قوام ذاته و منها ظهور آثاره و صفاته و بها حوله عما يضره وقوته على ما يسره ، وهى وجهه الله سبحانه . و بهذا يظهر سر قوله ، سبحانه جل شأنه : « كل شئ هالك الا وجهه » فان الفناء لا يتعلق بهذه الحقيقة ، بل الفانية هى الوجه الاول ، فكل شئ وجهين ، فاذا انظرنا اليه بالوجه الاول فقد عرفنا الله بغيره ، بان رأينا الماهية ذات امكان لا يجوز وجودها بنفسها ، فاثبتنا له موجد .

ولا يخفى ان معرفته تعالى بانه محتاج اليه فى وجود الاشياء ، ليست معرفته حقيقة ، لان ذلك القدر فطرية كما نطق به القرآن والاحاديث و البرهان ، وليس مما يفيد حق الايقان . بخلاف ما اذا نظرنا اليه بالوجه الثانى الذى هو وجهه سبحانه ، بان رأينا الوجود ثم آثاره و نشأته و اطواره .

إشارة فيها بشارة

واعلم ان مشاهدة الخلق للخلق ، لا يخلو عن مراتب اربعة ، كما اشار اليه بعض المجردين من سلاك الامم الغريق فى لطحات امواج هذا اليم ، فان الخلق فى اول السلوك يقولون : مارأينا شيئاً الا ورأينا الله بعده ، فلما نرقوا عن هذه المرتبة الى درجة من المشاهدة والحضور ، قالوا : مارأينا

شیئاً الا ورأیت الله فيه ، فلما ترقوا ، قالوا : مارأینا شیئاً الا ورأیت الله قبله ، فلما تجردوا ، قالوا : مارأینا شیئاً سوى الله .

والاولی : مرتبة الفكر والاستدلال الاتی المذكور المشهور .

والثانية : مرتبة الحدس .

والثالثة : مرتبة الصديقين الذين يستشهدون به لاعليه ، وهذا مفاد

قوله : تعالى ، (ان ربك على كل شیء شهيد)^۱.

والرابعة : مرتبة الفانين فی صقع ربوبیته والمستغرقين فی بحار عظمته ، و عذا معنى ماورد فی الحديث : ان التوحيد اسقاط الاضافات ، و ذلك باعتبار الوحدة المطلقة محذوفاً عنها كل لاحق ، والاطلاع على انه نور الاشياء و به ظهورها ، وهذا ما قال العارف الرومی :

آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جمله چیز یوسف کرده بود

وفی موضع آخر :

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسی باموسی در جنگ شد

چون به بیرنگی رسی کوداشتی موسی وفرعون خود بگذاشتی

و یشید ارکانه ماورد فی الحديث القدسی : « مایتقرب الی عبدی

شیء احب الی مما افترضته علیه ، وانه لیتقرب الی بالنوافل حتی

احبیته ، فاذا احبیته ، كنت سمعه انذی یسمع به ، و بصره الذی یبصر به ،

و لسانه الذی ینطق به ، و یده الذی یبطش بها ، ان دعانی احبیته و ان

سألنی اعطیته » .

قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات : « العارف اذا انقطع عن

نفسه واتصل بالحق ، رأى كل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بالكل ،

وكل علم مستغرقة فی علمه الذی لا یعزب عنه شیء من الموجودات ،

وکل ارادة مستغرقة فی ارادته الشاملة ، بل کل وجود وکمال وجود فهو فائض عنه صادر منه ، فصار الحق^۱ حينئذ بصره الذي يبصره ، وسمعه الذي يسمع به ، فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله ، تعالى ، بالحقيقة » انتهى .

و معنى محبة الله لعباده ، كشف الحجاب عن قلبه و تمكينه ايّاه عن قرب ، فيرى الكل متلاشية في اشعة ذاته و صفاته و افعاله ، فيرى الذات واحدة و فعله فعلها و صفته صفتها ، لاستهلاكه بالكلية في عين التوحيد ، و ليس للانسان وراء هذه المرتبة مقام في التوحيد ، و من هذا يظهر سر ما يقولون من التوحيديات الثلاث :

توحيد الذات و توحيد الصفات و توحيد الافعال ، و يقولون انه مخفى لشدة ظهوره و ظاهر لشدة خفائه ، فان الشئ اذا تجاوز حده انعكس ضده و ههنا كلمات اخر و اسرار يجب استارها ، و قد سمعت ممن كان اقتبست الحقيقة من انواره و كان يقول :

هرکرا اسرار حق آموختند مهر کردند و لبش را دوختند .
و كلما وجد شئ في تحرير مذهب من اخذت منه^۲ التعليم وهو

۱ - و قد نوقش في ذلك التنويع و ترتبه على ما سبق عنه بان صيرورة صفاته ، تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره ، مخالف للشرع و العقل ، فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد ، مستلزم لكون الواجب صفة للممكنات ، تعالى ، عنه علواً كبيراً ، و دفع هذه المناقشة بوجه ثلاثة بحيث ينطبق واحد منها بواحد من المذاهب الثلاثة المنسوبة الى طائفة المحجوبين و الصوفية و الحكماء المذكورة في شرح صدر المحققين للهداية ، فليطالع . عنه

۲ - و ماخذ تعليمه قده امام اهل الوصال في عصره مولانا الآقا محمد البیدآبادی . حرره جلال الاشتیانی .

هدانى الى الصراط المـتقيم بعد توفيق العزيز العليم ، فليحمل على عدم الاذن فى اشاعة الاسرار ، فان الاسرار ضئد للاظهار .

الدرة التاج والسراج الوهاج

وقد استدلل القائلون بذلك من الاحاديث والآيات لأباس فى ذكرها .
اما الآيات فقد مـر بعضها ، و منها قوله ، تعالى : «الله نور السموات^١ والارض » اذ بعد امكان الأخذ بالظاهر لوجه للعدول عنه الى حمل النور على المتور ، مع مامـر من انه المنور ايضا ، اذهو الظاهر بذاته المظهر لغيره ، كمامر ، فلا ينافيه هذا التأويل عند ارباب التحصيل .
ومنها قوله ، تعالى : «وهو اقرب من^٢ حبل الوريد» ومنها قوله ، تعالى : «الا انه بكل شئ^٣ محيط» و منها قوله ، تعالى : «ولاحول ولا قـوة الا بالله» و منها قوله ، تعالى : «وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو^٤ رابعهم » ومنها قوله ، تعالى : «هو الظاهر و الباطن^٥ والاول والآخر» وغيرها من الآيات القرآنية والبيئات الفرقانية .

واما الاحاديث فمنها : حديث كميل المشهورة ، فانه روى انـسأل كميل بن زياد امير المؤمنين ، عليه السلام ، فقال : «ما الحقيقة؟» فقال عليه السلام : «مالك والحقيقة ؟» فقال كميل : « اولست^٦ صاحب سرك ؟ » قال عليه السلام : «بلى و لكن يترشح عليك ما يطفح منى »

١- س ٢٤ ي ٣٥

٢- س ٥٠ ي ١٥ و نحن اقرب اليه من حبل الوريد .

٣- س ٤١ ي ٥٤ .

٤- س ١٨ ي ٣٧ ماشاء الله لا قوة الا بالله .

٥- س ٥٨ ي ٨ ما يكون من نجوى الآية .

٦- س ٥٧ ي ٣ هو الاول والآخر و الظاهر و الباطن الآية .

فقال كميل : « او مثلك يخيب سائلاً ؟ » فقال عليه السلام : « الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة » .

وحاصله : ان كميلاً كان بعد في مقام الوجود والقلب والانانية ، ولم يصل الى مقام الفناء ، وامير المؤمنين كان في مرتبة البقاء بعد الفناء ، في عين الجمع ، اذ لو كان كل منهما في مرتبة الفناء في الذات ، لم يطفح من احدهما شئ حتى يترشح بالآخر ، اذ لا وجود لهما حينئذ ، و لو لم يصل امير المؤمنين الى مرتبة الفناء فلم يعلم حال الحقيقة حتى يخبر عنها ، و لو لم يكن كميل في مقام التفريق ، لم يجز سؤاله عنها ، والالزم تحصيل الحاصل . فثبت انه يجب ان يكون كميل في مقام التفريق وعلى امير المؤمنين في مرتبة الولاية اعنى مرتبة جمع الجمع والبقاء بعد الفناء ، حتى يصح الجواب والسؤال ، و يصير عليه السلام حينئذ موجوداً بانوجود الموهوب الخفائي [الحقاني ، ظ] ممثلياً بالنور الاحدى ، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وآله : ان علياً ممسوس بذات الله . ولما كان كميل مع كونه في مقام القلب مستعداً لافاضة المرتبة الحققة بترشحاته ، فاجاب على حسب استعدادده ، بان الحقيقة هي طلوع الوجه الباقي بكشف حجب صفات الجلال عنه ، لتنفى سبحات وجهه جميع ماسواه من غير اشارة عقلية فضلاً عن الحسية ، فان الاشارة فرع الاثنيينية . وهذا اشارة الى الفناء المحض والسبحات ، هو الانوار ، فاذا اضيفت الى الجمال ، اريد انوار تجلّى الذات واذا اضيفت الى الجلال ، اريد انوار الصفات ، فبعد نفى انوار الصفات التي هي حجب الذات ، يبقى الذات ، فاحترقت ما في الارضين والسموات ، وهذا معنى قول النبى ، صلى الله عليه وآله : ان الله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة ، لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه .

ثم استزاد البيان فقال : « زدنى فيه بياناً » فقال عليه السلام : « صحو
البرهوم مع صحو المعلوم » .

فاشار الى ان الحقيقة ، عبارة عن محو الكثرات الوهمية الحاصلة
من تعدد التنزلات الاعتبارية الحاكمة بذلك سلطان القوة الوهمية
بمعونة سلطان العشق ، كما قال الصادق عليه السلام : «العشق جنون
الهى حتى يصحو بذلك المعلوم » و هو الحقيقة الاحدية عن غمام
الكثرات فيرتقى عن مرتبة الواحدية وهى مرتبة احتجابه ، تعالى بالصفات
الى مرتبة الاحدية . و هذا معنى ما قال الرضا عليه السلام : «كمال
الاخلاص نفى الصفات عنه » ثم استزاد الوضوح بقوله : « زدنى بياناً »
فقال عليه السلام : «هتك الستر لغلبة السر» فاشار الى ان هناك حجباً
واستاراً يحكم بها العقل و الوهم و بعد غلبة السر الخفى الباطن
الحقيقى ، اعنى سلطان الوجود على السالك بسبب سكر الهى وانطماس
نور العقل فى اشعة نوره ينهتك تلك الاستار ، فالحقيقة هتك الاستار
الاعتبارية لغلبة السر الحقيقى والباطن الحقيقى ، ثم قال : « زدنى بياناً »
فقال : « جذب الاحدية لصفة التوحيد » . و اراد ان الحقيقة هى جذب
الاحدية التى هى مرتبة الذات من حيث هى لصفة التوحيد ، وهى
المرتبة الواحدية التى هى مرتبة الصفات و التجليات بمظاهر الاسماء
والصفات . و المراد من الجذب ، استهلاكها فى ضمنها حتى لا يبقى
للغير عين ولا اثر . ولان هذه المرتبة هى مرتبة الجمع البحت والفناء
الصرف ، وليس هناك مقام الولاية ، لان صاحبها لا يصلح للهداية مالم
يرجع الى مرتبة الصحو بعد السكر ، و ليس هذا كمالاً تاماً استوضح ،
فقال : « زدنى بياناً » فقال عليه السلام : « نور يشرق من صبح الأزل ،
فيلوح على هياكل التوحيد آثاره ، » فاشار الى ان الحقيقة هى اشراق
النور الذاتى المسمى بنور الوجه من الازل ، فيظهر على مظاهر الصفات

اعنى الماهیات و اعیان الموجودات آثاره ، و هذا هو ظهور الذات فى مظاهر الصفات ، و رؤیة الوحدة فى عین الكثرة و رؤیة الكثرة فى عین الوحدة ، و حضور الجمع فى عین التفصیل و وجود التفصیل فى عین الجمع ، فاخذ جذبة العشق عنان تماسكه فقال : « زدنى بياناً فقال : « اطف السراج فقد طلع الصبح » ف اشار الى ان نور العقل كالسراج عند نور الوجه الذى كالصبح ، فانرك العقل و دع الكثرات التى يحكم العقل لطلوع صبح الحقيقة على الآفاق و ظهور ، ان ليس فى الوجود الالهو .

هذا ما وصل الى من كلماتهم فى شرح هذا الحديث اللایح منه انوار الحق من صاحب اسرار الحق .

و منها : حديث روى انه عليه السلام قال : « انا هو ، و هو انا ، و انا انا ، و هو هو » وفى موضع آخر فى بعض خطبه : « لم يحل فى الاشياء فهو فيها كائن ، و لم يباين عنها ، فيقال هو عنها بائن ، و لم يحل بينها فيقال هو اين ، و لم يقرب بينها بالالزاق و لم يبعد عنها بالافتراق ، بل هو فى الاشياء بلا كيفية و هو اقرب الينا من جبل الوريد » و ابعد من انشبهه من كل بعيد .

و قوله عليه السلام فى بعض خطبه : « فان الله ، تبارك و تعالى ، داخل فى كل مكان ، و خارج عن كل شئ » .

و قوله عليه السلام فى بعض خطبه « هو فى الاشياء على غير ممازجة خارج عنها على غير مباينة ، داخل فى الاشياء لا كشئ فى شئ داخل ، و خارج منها لا كشئ من شئ خارج » .

وفى خطبة اخرى : « هو فى الاشياء كلها غير ممازج بها ولا بائن عنها » .

و قوله عليه السلام : « ليس فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج »

وغيرها، من الكلمات فى الخطب الشريفة وغيرها ، و جميع هذه الاحاديث واردة فى مقام الولاية ، اعنى مرتبة جمع الجمع .

ولا يخفى ان ظواهر هذه الكلمات التامات ، يؤيد هذه المقالات ، الا ان لنا التأويل باحاطة العلم والقدرة ، مثلاً قوله عليه السلام ، انه ، تعالى ، داخل ، اعنى انه تعالى محيط بالكل علماً وقدرة، وخارج اعنى ذاتاً وصفة و فعلاً ، و يناسب هذه الانوار ما قال الشيخ اليونانى : « ان الحق هو مبدء الاشياء ، و ليس هو يبعيد منها ولا بمقارن لها بل هو مع الاشياء كلها الا انه معها كانه ليس معها » .

والفارابى : « ان الواجب كله الوجود ، و هو كل الوجود » وفى موضع آخر : « وهو الكل فى وحدة » .
وفى عبارة الشفا و التعليقات الى ذلك تلويحات و اشارات ، لا يخفى على المتتبع لها .

الهدية الخامسة

فى دفع الشبهات الغير الواردة على هذا المذهب:

نعم يرد عليه ما قال المحقق الشريف بعد تقرير كلام الصوفية : هذا خروج عن طور العقل ، فان بديته شاهدة بتعدد الموجودات تعدداً حقيقياً ، و انها ذوات و حقايق متخالفة بالحقايق دون الاعتبار فقط، و الذاهبون الى تلك المقالة ، يدعون استنادها الى مكاشفاتهم و مشاهداتهم ، و انه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل و دلالاته ، بل هو معزول هناك كالخس فى ادراك المعقولات ، و المقيدون بدرجات العقل القائلون بان ما شهدله العقل فمقبول ، و ما شهد عليه فمردود، و انه لا طور ورائه ، فيزعمون ان تلك المكاشفات و المشاهدات على تقدير صحتها مؤولة بما يوافق العقل ، فهم بشهادة بديتهم مستغنون عن اقامة

البرهان على بطلان امثاله و يعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها . انتهى .

واجاب عنه المحقق الخفرى ، بان مراد الصوفية من قولهم : ان ليس فى الواقع الا ذات واحدة . وانه ليس فى الواقع ذات مستقلة فى الوجود ، فان معنى الذات عندهم ، ما يستقل فى الوجود بدون الانضمام الى امر آخر و ارتباطه اليه ، والذات بهذا المعنى منحصرة فى الوجود الحقيقى انذى هو ذات الواجب ، انتهى .

ولا يخفى مافيه ، فان مذهبهم كما مر هو ان لا موجود سواه لا مستقلاً ولا غير مستقل ، وانما يصح ذلك على طريقة المتألهة كما لا يخفى .

واما الشبهات الغير الواردة فكثيرة :

منها : ما اورده المحقق اللاهيجى ، من انه ممتنع ان يكون طور وراء طور العقل الانبوة ، ولو جَوَز ذلك لبطلت الشرايع والاحكام العقلية و النقلية ، وارتفع الامان وانسد باب الايمان .

اقول : فيه نظر ، اذ لا برهان على الامتناع الذى ادعاه . وقوله : ولو جوز ذلك ، لبطلت الشرايع . ان اريد انه لو جوز ان يكون سوى طور العقل ، طور آخر غير النبوة لبطلت الشرايع ، فليس بيان الملازمة بيننا ولا مبيناً ، لأن المكلف قد كلف بظواهر ما يقتضيه العقل والنقل والايمان بظواهر ما جاء به النبى ، صلى الله عليه وآله ، ولا ينافيه ان يكون هناك طور آخر لا يعلمه الا الراسخون فى العلم النائلون فى كنف حمايته ، تعالى ، ولا يكون مكلفاً به . وان اريد انه لو جَوَز انبساط الوجود الواجبى فى نشأت مختلفة ، فلا يجوز العذاب والقيام و لبطلت الشرايع والاحكام ، وذلك مع انه ليس بظاهر كلامه ، ممنوع ، لأنه انما يلزم ان لو كان هذه الامور المختلفة التى هى مظاهر اشعة الذات والصفات

كلها واجب الوجود وليس كذئك لئامر من وجوب حفظ المراتب .
ولعمري انه ليت شعري ان ذلك كيف لا يكون طوراً وراء طهور
العقل ، والنوبة يكون كذلك بعد ما اثبتنا ان الوجود المنبسط هو
الوجود الواجبى ، ولاشك ان امره مما لا يصل اليه عقول الفحول .
منها : ما اورده أيضاً ، بعد نقل كلام بعض منهم ، حيث شئّه وجود
الواجب المنبسطه على وجود الكلى الطبيعى ، بأن تجويز كون الوجود
الواجبى الذى هو اتم انحاء الوجود فعلية وكمالاً على نحو وجود الكلى
الطبيعى الذى على تقدير وجوده من اضعف الموجودات ،
ولا يخفى مافيه ، لئامر ان الغرض من الامثال هو التقريب الى
الاذهان القاصرة .

ومنها : ما اورده أيضاً من انهم نفوا ، كون التعيين عين ذاته ، تعالى ،
و اثبات تعيين لا ينافى التعينات بل يجامعها و يختلط معها هو عين ذاته ،
تعالى ، و ظاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعيين والوجود ،
لا من كماله و تماميته كما فى المجردات العقلية ، فانها يمتنع ان يخلط
لتماميتها مع غيرها ، فكيف الوجود الواجبى ؟ بل الحق فى تأويل كلامهم
ما يؤل الى مذهب الحكماء المتألهين على ما سيحقق مذهبهم من كون
حقيقة الواجب عين الوجود البحث و تعيينها بنفس ذاتها و هى حقيقة
الوجود ولاحقيقة له غيرها . انتهى مقاله .

ولا يخفى حاله لأنهم ذهبوا الى ان وجوده و تعيينه امر واحد
بالذات ، وهو حقيقة الواجب وليست وحدته وكذا تعيينه وحدة عددية
و تعييناً عددياً حتى ينافى التعدد والكثرة ، بل وحدته نحو آخر من
الوحدات وكذا تعيينه ، ولا ينافى الكثرة لغاية قوته ، كما لا ينافى وحدة
الهيولى مع الصور المتكثرة لغاية ضعفها ، و تلك مثال الوحدة الالهية

فی عالم الطبیعة .

قوله : كما فی المجردات 'العقلية فانها یمتنع (الی آخره) ، ممنوع لان القائلین بهذا یقولون بان العقل كل الاشياء و منبسط الیها انبساط الوجود فیها ، كما ستسمع ان شاء الله .

و مما قررنا سابقا ظهر ما فی ذنب كلامه من الذنب وما فی عین كلامه من الشین . والعجب منه انه صرح فی واسط مبحث الوجود بجواز كون الوجود متعیناً بتعیّن لا ینافی التعیّنات ، و صرح بان هذا لیس طوراً وراء طور العقل ، فتأمل فی المقام فانه من مزال الاقدام .

و منها : ما اورده خلفه الممتحن^۱ علی ما نقلنا عنه سابقاً من ، ان الحقيقة المتأصلة الذات التي هی مذوت الذوات لا تكون متشقة فی هویات اعدام ولا متفتة فی بینات اجسام ولا متقلبة مع اعراض وجواهر ولا متصوبة صوب ماهیات دوائر ، و من اغرب الغرائب انه لوبّشراحدهم انه ممسوخ الی صورة حیوان عظیم ، ظل وجهه مسوداً وهو کظیم . ولا یخفی ما فیہ ، اذ قد ظهر من تقریر کلامهم انهم یقولون : ان لاثنین فی العین ، بل الموجود هو الوجود وهو متجلی فی اطوار متشقة ومنتزل فی نشآت متفتنة ، و لیس هناك التشتت فی هویات اعدام ، اذ لاهویة لاعداد حتی ینبسط شعی فیها ، بل انبسط الوجود بحیث ینتزع منها الماهیات ، بحسب اختلاف الاحوال ، لامن قبیل قلب الماهیة المجال ، ولا ضیرفی هذا الانقلاب عند اولی الالباب ، والوجود المتطور بطور الجوهر جوهر و بطور العرض عرض لا وجود واجبی لما اسلفنا من وجوب حفظ المراتب ، ولا مسخ اذا المسخ فرع التعدد ولا تعدد . نعم یمکن

۱ - یعنی به آقامیرزا حسن صاحب شمع الیقین فرزند بارع محقق لاهیجی قدما .

توجيه كلامه زيد في مقامه بما يؤل الى ما اورده سيد المحققين، وقد قلنا انه وارد عليهم كما مر فلم يكن بحثاً على حدة فتفكر .
وهيهنا كلام يليق في دفع هذا الایراد ايضاً ، لكن رأينا إیراده غير لائق بالاعلان ، وعلى الذكي ان يتفطن به بمعونة الملك المنان .
وفي المقام شبهات اوردها الشيخ الاشراق على تأصل الوجود ولا اختصاص لها بهذا المذهب ، بل يرد على كافة القائلين بتأصل الوجود ، لكن اوردها في هذا المقام اتماماً للكلام .

[تقرير بعض مناقشات صاحب الاشراق على اصالة الوجود]

الاولى — ان الوجود لو كان موجوداً لكان له وجود ولوجوده وجود فيتسلسل .

وحق الجواب : انا لانسلم ان الوجود في تأصله يحتاج الى وجود آخر ، بل غير الوجود ، يحتاج الى الوجود ، والوجود موجود بنفسه، كما ان النور مستضي بذاته وغيره مستضي به .
فان قيل : فاذا لم يتصف بالوجود ، يتصف بالعدم الذي هو نقيضه، اذ لا واسطة .

قلنا : لانسلم لزوم اتصافه بالعدم بذاته ، بل بعدم وجود زائد على ذاته ، ولا محذور في ذلك .

فان قيل : فيكون كل وجود واجباً ، اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفس ذاته .

قلنا : معنى وجود الواجب في نفسه انه مقتضى ذاته من غير ان يحتاج الى شئ آخر من جاعل ، و معنى تحقق الوجود بنفسه ، انه لا يحتاج في تحققه الى وجود آخر يقوم به ، لانه لا يحتاج الى شئ آخر من فاعل او قابل مثلاً .

الثانية - ان الوجود المتحقق في الأعيان القائم بالماهية ، اما قائم بالماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها، او بالماهية المعدومة، فيلزم اجتماع النقيضين ، او بالماهية المجردة عنهما ، فيلزم ارتفاع النقيضين .

والجواب : اما باختيار الشق الأول ، فبان يقال ، ان قيامه بالماهية الموجودة ، لكن لا لوجود آخر ، بل بهذا الوجود ، كما ان البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره .
واما باختيار الشق الثالث ، فبأنه قائم بالماهية من حيث هي هي ، بلا اعتبار شئ من الوجود والعدم معها ، وهذا ليس من ارتفاع النقيضين المستحيل ، لأن ارتفاع النقيضين في مرتبة من مراتب نفس الأمر جائز وان لم يجز في نفس الامر والواقع ، وهذا على قاعدة الخلط والتعرية، مع اننا في اتساع في ذلك ، لان الوجود المتحقق لاقام له على الماهية في الواقع ، لانها متحدان نحواً من الاتحاد ، والعقل اذا حلتها حصل شيان وحكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود ، لانه الاصل في العين و بتقدم الآخر اعنى الماهية في الذهن ، لانها الاصل في الاحكام الذهنية ، وهذا التقدم ليس بالوجود بل بالماهية، كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع .

و بالجملة مغايرة الوجود للماهية امر عقلي في ظرف الخلط و التعرية كما ذكرنا لا مغايرة خارجية ، فلا ترديد ولا محذور .

الثالثة - انه ليس في الوجود ماعين ماهية الوجود ، فانا بعدان تصور مفهومه ، قد نشك في انه هل له الوجود ام لا ، فيكون له وجود زائد ، وكذلك الكلام في وجوده ويتسلسل ، ولا محيص الا بان الوجود انمقول على الموجودات اعتباري .

و الجواب : مامر ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن، والحاصل

فيه هو وجه من وجوهه ، و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة
الحضورية و بعد مشاهدة حقيقته التى هى عين اثبته ، لامجال لهذا
الكلام .

الرابعة — ما افاده المدقق الخونسارى ، عليه رحمة الملك البارى ،
ان من المعلوم بديهية ، ان الوجود صفة للماهية ، فلا يكون متأصلاً .
والجواب : ان ماهو صفة هو الوجود الاعتبارى و هو ليس بتأصل
وانما المتأصل هو الوجود الحقيقى ، ولا نسلم كونه صفة .

وهيها شبهات آخر يعلم الجواب عنها بعد الاستحضار عما سبق ،
فرأينا الاعراض عنها اولى واليق

وهذا غاية ما تيسر لى من الكلام فى هذا المقام بعون إِمطار إِمطار الفيوضات
الربانية ، معترفاً بالعجز والقصور ، هيات من اين مناسبة الظلمة مع
صرف النور ؟ !

التحفة الثالثة

فى كيفية علمه بذاته :

والبرهان الحق الدال على هذا المقال ، هو ان الله ، تعالى ، مجرد
وكل مجرد عاقل لذاته .

و تقريره اما على طريقة المشاء ، فهو ، ان التجرد عبارة عن مفارقة
المادة و علايقها ، سواء كان فى ذاته و فعله ، اوفى ذاته فقط . و كونه ،
تعالى ، مجرداً بهذا المعنى مما يحكم به البديهية والبرهان ، كما حقق
فى موضعه .

واما ان كل مجرد عن المادة فهو يعقل ذاته ، فيحتاج الى نظر دقيق ،
بان يقال : ان مناط العاقلية هو كون الشئ قائماً بذاته غير موجود
بغيره اى غير حال فيه ، سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعاً ، ومناط

المعقوليّة ، هو الحصول للموجود القائم بذاته ، سواء كان الحصول له بالحلول فيه او بالحضور عنده . اما الثانية فظاهرة ، واما الاولى ، فتدّ استدل عليه بهمنيار في التحصيل بماغاية تقريره : انه اشتهر من القوم و اعانه البرهان ، ان وجود الاعراض في نفسه هو عين وجوده لمحله ، وان الكاتب مثلاً وان كان بحسب ذاته و هي الشخص الانسانية موجوداً قائماً بذاته ، لكن بحسب وصف الكاتبة موجود لموضوعه كقولنا زيد كاتب ، فالمعقول كالسماء مثلاً له ذات و وصف عارض لها وهو وصف المعقولة وهو باعتبار ذاته وان كان قائماً بذاته ، لكنّه بسبب وصف المعقولة وجوده في نفسه عين وجوده لمدرّكه وعاقله . فثبت ان وجود السماء من حيث المعقولة اى من حيث حصول صورته للعاقل وحضوره عند العاقل ، عين وجوده له ، و معلوم ان وجوده له عين معقوليته و محسوسيته .

واذا تمهد هذا فنقول : ان ما وجوده لغيره ، اى حال فى غيره ، لا يكون مدرّكاً لذاته ، لانه لو كان مدرّكاً لذاته ، و مدرّك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده عين ادراكه لذاته ، كان ذاته معقولاً ، و معنى معقوليته كون وجوده لمدرّكه اى لذاته ، مع ان وجوده لغيره لا لذاته ، و هذا خلف .

وما يكون وجوده لذاته فهو ينبغي ان يدرك ذاته اذ ليس المدرّكية الاكون الشئ موجوداً لموجود قائم بذاته ، وهو كذلك ، لان ذاته موجود لذاته القائمة بذاتها ، فموجوديته لذاته هو مدرّكيته و معقوليته لذاته ، فثبت ان الامور التى يدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة لمادة والا كان وجودها لغيرها ، فلا يدرك ذواتها ، هذا خلف .

واما الامور المجردة ، فانها يجب ان يدرك ذواتها ، لانها موجودة

لذواتها ، فكل ماهو محبوب عن ذاته ، فوجه حجه هو مقارنة المادة ، ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق ، لا يدرك لذواتها لكونها لمحالها التي هي تلك الاعضاء لالذواتها ، انتهى محصل كلامه بتوضيح مرامه على تقرير بعض المحققين زيد في اكرامه .

واورد عليه بعض المدققين وجوهاً من البحث ، حيث قال : ان اراد ان المحسوسية والمعقولية حقيقتهما هي الوجود للغير اي نحو كان وكذا ان الوجود للغير اي نحو كان هي المحسوسية والمعقولية ، فلانسلم ذلك حتى ثبت بالدليل ، وان اراد ان المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجود للغير و ان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية و المعقولية ، فان اراد بالصدق المذكور الصدق في الجملة ، فمسلم لكن لايتفرع حينئذ شئ مما فرعه عليه ، وان اراد الصدق كلياً ، فان اراد بالوجود بالغير هو القيام به او عدم القيام لغيره ، فممنوع ، ولوسلم فلايتفرع عليه التفريعان الاخيران ، كما لا يخفى ، وان اراد به مايتناول عدم الغيبة عنه ، فمسلم ، لكن لايتفرع عليه حينئذ ايضاً شئ مما فرعه عليه ، وان اراد ان المحسوسية والمعقولية هي الوجود للمدرك من حيث انه مدرك وكذا الوجود للمدرك من حيث انه مدرك عين المحسوسية والمعقولية ، فان اراد بالوجود للمدرك ، القيام به اوعدم القيام لغيره ، فممنوع كما مر ، وان اراد به مايتناول عدم الغيبة عنه ، فمسلم ، لكن على هذا يجوز ان يكون شئ قائماً بغيره و مع هذا يكون مدركاً لذاته ، و ايضاً لانسلم انه على هذا يلزم ان يكون كل ماهو مدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته ، اذ لعله يكون مشروطاً بشئ آخر .

وايضاً : لانسلم انه على هذا يلزم ان يكون كل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته ، اذ الموجود لذاته مطلقاً على هذا ليس عين مدركيته له ،

بالوجود لذاته اذا كان مدركا عين مدركيته لها ، والكلام ليس الا فى اثبات كون الذات مدركا ، حينئذ . انتهى كلامه رفع مقامه .
و يخطر بالبال ما لبأس بايراده عسى ان ينهني احد بفساده ، اما
اولا : فلأن المراد كما مر فى ضمن المقدمة هو الشق الاخير ، وان المراد
من الوجود للمدرک القيام به على نحو ارتباط و تعلق ، و قد مر ان هذه
المقدمة مما لا يقبل المنع ، اذ لا يخفى ان المعقولة هو الارتباط بالمدرک
والوجود الرابطة له .

فان قلت : يرد عليه حينئذ أيضاً ، انه على هذا يجوز ان يكون شئ
قائماً بغيره ، ومع هذا يكون مدركا لذاته .
قلت : لما ثبت ان معنى المعقولة هي الوجود للمدرک والارتباط ،
فلو كان مدركا لذاته ، لكان مدركيته لذاته هو ارتباطه بذاته ، مع ان
القائم بالغير مرتبطة بذلك الغير لا بذاته ، فلا يكون القائم بالغير عاقلاً
لذاته ، والا لكان مرتبطاً بذاته ، هذا خلف .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون شئ مرتبطاً بذاته و بغيره ؟
قلت : لاشك ان للمحسوس والمعقول وجود رابطة واحد للمدرک ،
ودعوى الضرورة مما لا يخفى على احد . فاذا كان شئ عاقلاً لذاته ،
يكون وجوده الرابطة لذاته والوجود الرابطة ، اذا كان لذاته يصير
وجوداً لذاته - لما مر من اتحاد الوجود الرابطة والوجود فى نفسه - فيلزم ان يكون
شئ موجوداً لذاته و موجوداً لغيره ، اذ الوجود الرابطة حقيقة انما يتصور
اذا كان هناك امران متغايران ، واذا لم يكن هناك الا ذات واحدة ،
فلا وجود رابطة الا وجوده فى نفسه وذاته ، والتغاير بمحض الاعتبار ،
فاعتبروا يا اولى الابصار .

واما ثانياً : فلأنه لما ثبت ان الوجود للمدرک نفس المحسوسة و

المعقولة ، فمدرک ذاته ، يجب ان يكون وجوده لمدرکه ، ای لذاته ای نفس وجوده عين مدرکته لذاته ، یعنی عين ادراکه لذاته ، وهذا مبني على المقدمة الثانية ، فلامجال للقول بانه لعله يكون مشروطاً بشئ آخر، كما لا يخفى .

و اما ثالثاً : فلأنه لما ثبت ان المدرکیة عبارة عن كون الشئ موجوداً لموجود قائم بذاته ، ولا يخفى ان المجرّد كذلك ، لان ذاته موجود لذاته وكون الشئ موجوداً لموجود ، كذلك عين المدرکیة فموجوديته لذاته عين مدرکته لها . فلا یرد ان الوجود لذاته اذا كان ذاته مدرکاً عين مدرکته لها لا مطلقاً ، والكلام ليس الا في اثبات كون الذات مدرکاً ، وذلك ظاهر . فتأمل فی المقام ، فانه حقیق .

فساد ایراد بایراد فساد

قد اورد هذا المدقق ، زيد جماله ، على هذا الدلیل ایراد دقیق ما ظفرت لفساده من کلمات الاساتید ولاکتب الاسانید على تحقیق . و حاصله : ان غاية ما دل علیه هذا الدلیل على تقدیر تماميته ، ان المدرک لا يجوز ان يكون مقارنة لمادة بالحلول فيها ، واما اذا كان شئ مقارنة للمادة بان يكون جزءاً له كالجسم ، فلم يظهر ما ذكره عدم جواز ان يكون مدرکاً لذاته .

و اعتذر عنه بوجهين لا وجه لاحدهما . والوجه الآخر ، انه لما كان احد جزئیه هو الهیولی والآخر الصورة وشئ منهما لا یصلح لأن يكون عاقلاً لذاته فالمجموع ایضاً لا یصلح لذلك .

ثم قال : و فيه ایضاً منع كما لا يخفى . انتهى مقاله ، زيد جماله .

وتوجه المنع على ما یخطر بالبال ، انه لم لا يجوز ان يكون حکم الكل

مخالفاً لحكم الاجزاء ، سيما اذا كان الكل مماله وحدة حقيقية كما في الجسم على ما اعترف به المحققون ، وقد الهمني الله بالجواب عن ذلك على الوجه الصواب ، فان عنده حسن مآب ، وسنذكره ان شاء الله ، هذا . ثم اعلم : ان الاشراقيين قد اوردوا على هذا المذهب من المشاء من ان المانع من العاقلية هو المادة وعلايقها انه لو كان التجرد عن السادة كافياً في التعقل لزم ان يكون الهولي عاقلة لنفسها ، اذ لا مادة لها ، فهي مجردة عن المادة قائمة بذاتها .

واجابوا عنه على ما نقله بعض المدققين ، زيد جماله ، بان التجرد فقط ، ليس شرطاً للتعقل ، بل مناط العاقلية هو كون الشيء موجوداً بالفعل و متعيناً بالتعين الحاصل له بالفعل ، بان يكون غير مخلوط بشيء آخر بحيث لا يمكن تعينه بدونه ، ومع ذلك يكون موجوداً لذاته فهناك قيدان : احدهما ، لخراج الماديات ، والآخر ، لخراج الهولي ، فان الهولي مما لا يمكن تعينه بدون الصورة . انتهى ملخصاً .

وفيه انه مخالف لقوانين القوم ، فانهم صرحوا بان الهولي لا يحتاج في تشخصه الى الصورة بل في وجوده ، ولا يجوز الاكتفاء في الجواب ، بان مناط العقل هو الوجود بالفعل وللـهولي وجوداً بالفعل ، اذ يرد عليه ان الشيخ قال في التعليقات وغيرها ان الهولي معدومة بالذات وموجودة بالعرض ، فهي وان لم يكن موجودة بالفعل قبل انضمام الصورة ، لكنها موجودة بعد انضمامها ، وظاهر ان هذا القدر من الوجود يكفي لعلمها بذاتها ، اذ لا يلزم في العاقلية ان يكون وجوده من ذاته والا لما كان شيء من الممكنات الموجودة بعلمها عالمة بذواتها .

بل الحق في الجواب ما يستفاد من كلام رئيس القوم ان العالم بحقيقة مرامهم ، حيث قال : ان معقولية الشيء هي تجريده عن المادة و علايقها ،

والشئ اذا كان يخالطه شئ غريب لا يكون مجردة البتة: فلا يكون عقلاً ولا معقولاً لذاته. انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه .

وفي موضع آخر من الشفاء ، ان جوهرية الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا ، والجوهرية التى ليست تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئاً بالصورة ، وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس فى موضوع . والاثبات هو انه امر ، وامانه ليس فى موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئاً بالفعل ، لان هذا عام ولا يصير الشئ شيئاً بالفعل بالامر العام ، مالم يكن فصل يحصله و فصله انه مستعد لكل شئ ، فصورته التى يظن له هى انه مستعد قابل انتهى.

ويستفاد من كلاميه ان مناط العاقلية مع القيام بالذات اما كون العاقل فى حد ذاته ممالاً يكون مخالطاً لمرغيب بان لا يمكن تجردها عنها فى ذاتها ، فالهيولى لكونها فى حد ذاتها مخالطة بالصورة بحيث لا يمكن تجردها عنها فى حد ذاتها ، لا يعقل ذاتها ، اذ ليست ذاتها مما يمكن ان يوجد ، ولا يكون هناك صورة .

واما كون العاقل فى حد ذاته ممالاً يخالطه قوة واستعداد ، اذ لو كان فى ذاته قوة محضة ولا فعلية له فى حد ذاته بوجه من الوجوه ، فلا ذات له حتى يعلم ذاته ، فالهيولى لكونها فى حد ذاتها قوة محضة لا يعلم ذاتها ابداً ، اذ بعد انضمام الصورة أيضاً وان صارت متحصلة بسببها ، لكنها لو علم ذاتها بذاتها ، لوجب ان يجردها عن الصورة ، وعند التجريد لا ذات لها يجب ان لا يعلم ذاتها ، ويمكن عود الكلامين الى مآل واحد كما لا يخفى.

افاضة ربانية

وبما ظهر من كلام الشيخ من ان مناط العاقلية مع القيام بالذات اما

عدم المخالطة بامر غريب بحيث لا يمكن تجرد العاقل عنه ، واما كون الشئ في حد ذاته مما لا يخالطه قوة واستعداد لزم ان لا يكون الجسم عاقلاً لذاته ، اذ على تقدير كونه مركباً من الهولي والصورة يكون في حد ذاته مخالطاً لامر غريب بحيث لا يمكن تجرده عنه ، اذ لو جرد الجسم عن الهولي او الصورة لما كان جسماً، ولكن في حد ذاته المركبة مما يخالطه قوة واستعداد ، لان الهولي التي هي في ذاتها قوة واستعداد جزءه ، فلم يتحقق في الجسم ماهو مناط العاقلية ، فكونه عاقلاً غير معقول .

وهذا ما وعدناك سابقاً انه مما الهمني الله بعد اليأس عن الاساتيد فانه حكيم مجيد فعال لما يريد .

والعجب من جمال المدققين انه تظن بمضمون كلام الشيخ ولم يتظن انه بما افاده ينهدم بنيان ايراده . وبما قررنا ظهر ضعف ما افاده بعض المحققين من ان الهولي ليست معدومة صرفة ، بل هي موجود بوجود ضعيف ، ومعنى كونها بالقوة ليست انها معدومة صرفة، فوجودها وان كان ضعيفاً ، لكن لما كان الوجود هو الظهور او مستلزمه، يكون ظهورها لذاتها ظهوراً ضعيفاً بازاء وجودها الذي في غاية الضعف ، فيكون لها شعور ضعيف بذاتها ، و بهذا يتحقق سر عشق الهولي ونظهر سراية نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة من القائلين بالعشق . لازم للمحبة المتفرع على الشعور في جميع الممكنات، قائلاً : ان وجودات الأشياء فرع عشقها ، وبالعشق قامت الارضين والسموات، فذهبوا الى ان لكل موجود شعور بذاته و عشق بموجوده حتى الجمادات، وقالوا : ان للهولي في حد ذاتها وجوداً ضعيفاً وشعوراً ضعيفاً وعشقاً على حسبه على صانع المصنوعات . انتهى محصل كلامه .

وذلك لما حققناه من شرط العاقلية ، وعدم تحققه في الهولي ،

عدم وجودها فی حد ذاتها اصلاً، لا وجوداً قویاً ولا ضعیفاً، کیف والقائلون بها یقولون باحتیاجها فی الوجود الی الصورة، فان اراد بالوجود الضعیف ان لها وجوداً ضعیفاً فی حد ذاتها فممنوع کما مر من کلام الرئیس، وان اراد بعد وجود الصورة فمسلم، لکن قدمر ان هذا النحو من الوجود لا یصیر منشأ للعاقلیة، فلا یحتاج الی القول بالعشق الذی ینکرونه الحکماء فی توجیه کلامهم^۱.

وقد اورد علیه بعض المدققین زید جماله : بان کون وجود الهیولی وجوداً ضعیفاً بعد وجود الصورة، ممنوع اذ لیس وجودها حینئذ وجوداً ضعیفاً بل کسائر الموجودات .

وفیه ما حقق صدر الحکماء فی جواب ما اورده الشیخ الاشراق، من انه لاشئ اتم بساطة من الهیولی، فلم لا یدرک ذاتها مع ما فیها من البساطة والتجرد، حیث قال: ان بساطتها عبارة عن بساطة معنی جنسی کالجوهریة، ومناطق العاقلیة هو بساطة الوجود لا بساطة المعنی، ومعنی بساطة الهیولی انها اذا لوحظت بحسب نفس الامر ذاتها وقطع النظر عن الصور التي تحصلت وتقومت هی بها فی الواقع، کان حالها فی اعتبار نفسها، هی انه

۱- ایها الفاضل عشق و شوق مترتب برشعور و ادراک در مادیات، حتی صور حال^۲ در ماده که بواسطه فقدان صراحت ذات مدرک نمیباشند، عشق و شوق مترتب برشعور بسیط است که از سنخ علم حصولی و صور عقلی نمیباشد و برهان آن از این قرار است که حق به صریح ذات علت اشیاست و معلول از صریح ذات منبعث میشود و صریح ذات عین علم و قدرت و اراده است، لذا هر موجودی از این کمالات نصیب دارد والا باید صریح ذات حق علت اشیا نباشد و یا آنکه صریح ذات عین کلیه صفات نبوده باشد - جلال -

جوهرفقط ، والصور خارئة عن ماهيتها داخله فى وجوداتها ، و وحداتها المتعددة فى غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود بوجود انكليات الجنسية و وحدتها . انتهى .

ولا يخفى ان وجودات الكليات انما هى بتبعيئة وجودات الافراد، فيكون وجوداتها وجوداً ضعيفاً لا بالأصالة ، وهذا معنى مامر من ان الهولى موجودة بالعرض ، فتأمل ، وفى الزوايا بعد خبايا تركتها فى معرض الخفاء ، وهذا على طريقة المتشاء .

واما على طريقة ارباب الذوق من الحكماء والصوفية ، فنقول : ان العلم هو نحو من الظهور والوجود ، والتجرد اما عبارة عن الوجود بشرط لا ، اى بشرط عدم مقارنة شىء من التعينات الامكانية كما هو ذوق الاشراقيين على مامر ، اوعبارة عن الوجود لا بشرط مقارنة شىء منها او عدمها، كما هو مذهب جماعة الصوفية ، وعلى التقديرين كان الوجود انواجبى المجرد عين الظهور والنور لذاته ، وما كان كذلك يكون لامحالة عالماً بذاته ، اذ العلم نحو من الظهور . وهذا ما قيل : ان مناط العاقلية عند الاشراقيين، هو كون الشىء نوراً فى ذاته قائماً بذاته، فانهم قسموا اولاً الاشياء على قسمين ، ما هو نور فى ذاته ، وما ليس بنور فى ذاته. ثم قسموا القسم الاول الى ما هو مستغن عن المحل وقائم بذاته ، وهو المسمى عندهم بالنور المجرد والنور المحض والى ما هو قائم بغيره محتاج اليه ، و هو النور العارض كصنوء الشمس ، والقسم الثانى الى ما هو قائم بذاته و هو الجوهر الغاسق كالجسم واما قائم بغيره و هو الهيئة الظلمانية اعنى المادة ، فالاول من الاول اعنى النور فى ذاته القائم بذاته عاقل لذاته، بخلاف الاقسام الباقية ، فلا يكون الجسم والاعراض والمواد عندهم عاقلًا لذاته. اما الاول ، فلأنه ليس بنور فى ذاته ، واما الاخيرين ،

فلقيامهما بغيرهما . و يمكن ارجاع كلامى الاشراق والمشاء الى مآل واحد ، فان النور فى ذاته هو الوجود لذاته ، وهناك كلام لا يخفى على من تذكر ماذكرنا من التذكرة السابقة .

توحيد ذوقى

لا يخفى على العاقل العارف بمذاهب الصوفية من ان لا موجود سواه ولا نور فى ذاته الا الموجود الاول الواجب الوجود ، والكل قائم به لا بذاته وان جميع الموجودات اطوار وجوده ، فلا علم الاله ، فهو العالم بذاته لذاته ، و علوم الموجودات نشأت علمه ، تعالى . وهذا سر ما يقولونه العرفاء بالله من التوحيد الصفاتى ، فافهم ان كنت من اهل الذوق صاحب الشوق .

التحفة الرابعة

فى علمه ، تعالى ، بالاشياء

اقول : لما ثبت علمه تعالى بذاته ، ولا يخفى ان الفاعل العالم بذاته عالم بمصدر عنه بالبدئية ، ولذلك قال ، تعالى ، فى مقام الاستفهام الانكارى (الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)^٢ يعنى الا يعلم مخلوقاته والحال انه لطيف اى مجرد خبير بذاته ، فيكون له علماً بالاشياء كماهى ، لان الكل معلول الآله ، ولانه لما ثبت ان لا موجود سواه على مذهب الصوفية ، بل الكل مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل ، على ذاته ، فعلمه

١ - وفى كلامهم سر سرىان العلم فى الاشياء حتى الجمادات والنباتات و يسبح له من فى السماوات ... ولا بد لكل من الشعور و لكن بقدر الظهور قسطه من النور - ج - ل

شامل على الكل ، و يمكن تطبيق الآية عليه .

ولانه خالق العلوم برمتها كما قيل .

ولائه مختار والفعل الاختياري مسبوق بالعلم .

ولان الجهل نقص ، تعالى عنه ، وغير ذلك من الوجوه .

وقد حاول بعض المحققين الاستدلال على علمه بالاشياء بدون اخذ مقدمة ، ان الله ، تعالى ، عالم بذاته حيث قال : ان جميع الموجودات لما كان مستندة اليه ، تعالى ، وهو موجود لذاته قائم بذاته ، و جميع الاشياء لكونها معلولة له ، تعالى ، حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول ، فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا ، كما صرح به المحقق في شرح الاشارات و ستسمع ان شاء الله تحقيقة ، فهو ، تعالى ، عالم به لا محالة ، اذ العلم هو كون المعلوم موجوداً الامر قائم بذاته و حاضراً عند موجود لذاته غير غائب عنه ، فثبت علمه بجميع ماسواه وهو المطلوب ، فلا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة .

واعترض عليه بعض المدققين ، زيد جماله : باننا لانسلم انه يلزم من كون الاشياء معلولة له حاضرة عنده منكشفة لديه ، لا بدله من دليل ، ووجوب كون العلة موجودة مع المعلول لا يفيد ذلك ، كما لا يخفى ، كيف والنار علة للحرارة ، ولا علم لها اصلاً ، ولو سلم فانما يسلم في افعاله ، واما في افعال مخلوقاته ، فلا . انتهى كلامه .

ولا يخفى ما فيه ، فان لزوم الانكشاف من العلية مستند في الدليل بان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا ، ولا شك ان المعلول موجود الامر قائم بذاته ، والوجود الامر قائم بذاته هو نحو الوجود العلمي ، ولا يجب ان يكون بحصول الصورة ، والا لما كان الشئ

عالمًا بذاته ، مع ان ذلك النحو اشد من النحو الحسولي ، فلم صار هذا علماً ولم يصرد ذلك علماً ، و سيجي ان شاء الله تحقيق هذه المقدمة ، فانتظر ، فالمنع مكابرة لمقتضى العقل .

واما قوله : كيف والنار علة لحرارة . ففيه ما لا يخفى ، كيف والنار ليست عندهم علة للحرارة ، اذا لعلة عندهم منحصرة في مبدء المبادئ وغاية الغايات ، لأنهم يقولون بان لا مؤثر في الوجود الا الله ، وهو المؤثر الاول وعلة العلل ، والوسائط وسائل ، لا علل ، فالكل منه ولا علة سواه ، وستسمع ان شاء الله . ومن هذا ظهر ما في قوله : واما في افعال مخلوقاته ، فلا هذا .

تذكار ابواب تحيّر فيه عقول اولي الالباب

[تفصيل المذاهب في العلم]

نريد ان نفتحها بمفتاح فيه مصباح لذوى الفطنة والفلاح ، فاستمع ان كنت من اهل الصلاح ، متوكلاً على توفيق الملك الفتح ،

فاقول : القائل بكونه عالمًا بالموجودات قبل كونها ، اما ان يلتزم ثبوت المعدومات في علمه ، تعالى ، او يقول بامتناعه ، وعلى الثاني فاما ان يقول علم الواجب بتلك الموجودات مغاير لذات الواجب ، او يقول انه عينها ، وعلى الاول اعنى ان علمه ، تعالى ، به غير ذاتها ، فاما ان يقول انه قائمة بذاته حالة فيه ، او يقول انه منفصله عنه مبائنة له بالكلية ، وان قال انه عين ذاته ، فاما ان يقول ان ذاته علم اجمالى بجميع ماعداه ، او يقول انها علم تفصيلي ببعض و اجمالى بالبعض الآخر ، والقائل بانه علم اجمالى بها ، اما ان يقول ان ذاته علم اجمالى بجميع الموجودات بمعنى انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الموجودات على وجه يتميز بعضها عن بعض في علمه ، تعالى ، او يقول بمعنى انه علم بالفعل

بخصوصياتها لاعلى الوجه التميز فان العلم شئ، والتميز شئ آخر ، والأول يوجب الثانى كما حقق .

اويقول ان علمه الاجمالى عبارة عن كونه فى حد ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف الاشياء ،

هذا غاية ضبط الأقوال والشقوق ، فنقول : قد توهم المعتزلة القائلة بثبوت المعدومات ، الى ان ماهيات الأشياء لهابثوت فى الأزل وحاضرة لديه ، تعالى ، و نسب الى العارف محبى الدين العربى و صدرالدين القونىوى ، على ما نقل العلامة الدوانى فى شرح رباعياته، فانه نقل عن القونىوى انه قال : ان الشيئية على قسمين، شيئية ثبوتية، و شيئية وجودية هو ظهور الشئ بالوجود العينى فى مرتبة من المراتب وعالم من العوالم .

والشيئية الثبوتية ، هو ثبوت الشئ فى العلم لافى الخارج . ثم قال: ولا يخفى ان هذا قريب من كلام المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات، وليس الفرق بينهما الا بان المعتزلة ينسبون تلك الثبوت الى الخارج وهؤلاء الاعلام ينسبون الى العلم و يقولون انه ثبوت علمى . انتهى. ويرد عليه ان ثبوت المعدومات و تميزها سواء نسب الى الخارج او الذهن والعلم باطل بالضرورة ، والعقل يحكم بالبديهة بان الثبوت هو الوجود ، والمعدوم الصرف لا يكون موجوداً . ولكلام العرفاء توجيه سنذكره بعد ان شاء الله تعالى .

وذهب المشاؤون وتبعهم الشيخان ابو نصر وابوعلى وبهمنيار وغيرهم الى ان علمه ، تعالى ، بارتسام صور الاشياء فى ذاته وتقرر رسوم الممكنات فى نفسه، وهذا هو العلم الحصونى المنسوب الى انكسيميايس الملطى .

واختار قوم من الحكماء تبعاً لثاليس الملطى : ان علم البارى بالعقل الاول بحضور ذاته وبما تحته بالإرتسام فى العقل الاول وهذا هو المشهور بالعلم الحضورى^١.

ومال طائفة من الحكماء الى ماذهب اليه العظيم افلاطون الصورى من ان الاشياء بصورها القائمة بذاتها حاضرة عنده ، تعالى ، وهذا هو المشهور بالمثل الافلاطونية ، واستقر رأى فرفورىوس واتباعه ، الى ان علمه ، تعالى ، بالاشياء على طريق اتحاد العاقل والمعقول .

و استراح قلوب اكثر المتأخرين كما هو الظاهر من كلام صدر- المدققين ، قده ، والمحقق الدوانى : الى ان ذاته تعالى ، علم بالفعل

١ - اختلف الحكماء فى ان علمه ، سبحانه ، بالاشياء هل هو بالصور، اى بصور زائدة على تلك الاشياء مطابقة لها ، اما قائمة بذاته ، تعالى ، او بجوهر هو اول المعلولات له . يعنى ان اول ماصدر عن الواجب جوهر فيه جميع صور باقى الممكنات ، اعنى العقل الاول ، او قائمة بذواتها ، و يسمى بالعلم الصورى ، فالاول مذهب انكسيمائس الملطى ، والثانى مذهب ثاليس الملطى ، والثالث مذهب افلاطون الالهى على ما هو المشهور . او هو بحضور نفس الاشياء له ، تعالى ، وانكشاف ذواتها عنده بدون حاجة الى حصول صور زائدة على ذواتها ، على التفصيل المذكور آنفاً ويسمى بالعلم الحضورى ، اما مطلق كما هو الحق ، و هو الظاهر من مذهب شيخ الاشراق ، واما كذلك فى المعلولات القريبة واما فى المعلولات البعيدة فبحصول صورها فى القريبة، كما هو الظاهر من مذهب المحقق الطوسى وارسطو وابى نصر والشيخ الرئيس واتباعه ، و بالجملة جمهور المشائين، اختار مذهب انكسيمائس الملطى و هو الذى ذكرنا اولاً وملخصه انه ، تعالى، كان ولم يكن معه شئ، فاول ماصدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ، ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ماهى فى العلم المتقدم .

بخصوصيات الموجودات على وجه يتميز بعضها عن بعض في علمه، تعالى. واليه ذهب بعض العارفين ، فانه قال : نحو العلم هنالك على عكس نحو العلم عندنا، وان المعلوم هنالك يجري من العلم مجرى الظل من الأصل، فسا عند الله هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الاشياء منها كمزلة الضوء والاشباح ، فاما من الاشياء عند الله ، تعالى ، احق بها مما هنا عند انفسها، فالعلم هنالك في شئنة المعلوم اقوى من المعلوم في شئنة نفسه ، نعم فانه مشىء الشئ و محقق الحقيقة ، والشئ مع نفسه بالامكان ، فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع مشيئته بالوجوب، وتأكد الشئ فوق الشئ ، فانه الشئ ويزيد . وان كان فهم هذا يحتاج الى تلطف شديد ، واذا كان ثبوت نفس الشئ عند العالم حضوراً له فثبوت ما هو اولي به من نفسه اولي بذلك . انتهى .

واراد بثبوت ما هو اولي به من نفسه ، ذات الله تعالى ، الحفيضة للموجودات ، فذهب الى ان حضور ذات العلة عند العالم علم بحقيقة المعلوم على وجه اتم من حضور نفس ذلك المعلوم عنده ، حيث قال: نسبة مصدر الشئ اليه نسبة الاصل الى الاصل ، ولا ريب في ان الاصل في شئنة العكس اتم من العكس في شئنة نفسه . يتضح ذلك من نسبة الامر الخارجى الى ما فى المرآة منه، فكيف يتحقق الادراك والعلم بصورة شبح حاصل من شئ ولا يتحقق مما هو اتم من هذا الشئ في شئنة هذا .

وحقق صدر المحققين في العلم الاجمالى الكمالى ما حققه هذا المحقق وذهب الى ان العلم التفصيلى بالأشياء على وزان فاعليته لها، وتابعهم الاشراقيون وشايعهم الشيخ السهروردى في العلم الاجمالى. واما في العلم التفصيلى ، فقالوا : ان مناط علمه بالاشياء الممكنة

هى نفس حضورها بذواتها من الازل الى الابد فى الازل ، لكن كل فى وقته .

ونسب الى المحقق الطوسى - رحمه الله - فى العلم التفصيلى ، ان علمه ، تعالى بالمعلولات القريبة بحضور ذواتها، واما المعلولات البعيدة، فبارتسام صورها فى القرية .

ويفهم من المحقق الخفرى فى حاشيته المشهورة، من ان ذاته، تعالى، علم اجمالى بالكل بمعنى ان ذاته مبدء لانكشاف الجميع .

ثم قال : انه علم تفصيلى بالعقل الاول وبما بعده بارتسامه فيه وللعلم التفصيلى مراتب والعلم بكل مرتبة عين تلك المرتبة ، فزيد مثلاً عند كونه معدوماً معلوم له تعالى بالارتسام فى المبادئ العالية وبعد ماصار موجوداً كان حاضراً بنفسه عند الواجب ، تعالى شأنه .

فهو من وجه اختيار لمذهب المدقق الطوسى (رحمه الله) حيث قال: ان المعلولات البعيدة معلومة له ، تعالى ، بالارتسام فى القرية ، ومن وجه ، ليس اختياراً له ، لانه - رحمه الله - لم يقل بحضورها بعد وجودها بنفس ذواتها على ما نقل عنه : و من وجه اختيار لمذهب صدر الحكماء من ان علمه التفصيلى عين فاعليته كما سنقل ، ومن وجه ليس اختياراً لمذهبه ، فان الصدر لا يقول بان الاشياء قبل وجودها معلومة له ، تعالى ، بالارتسام فيما قبله ، بل بالعلم الاجمالى المذكور سابقاً . وأيضاً ، انه لا يقول بالعلم الاجمالى بالمعنى الذى نقلناه عن المحقق الخفرى .

ونقل عن بعض انه ذهب الى انه يعلم الخصوصيات بلا تميز فى العلم الاجمالى .

هذا ما وصل الى من المذاهب المشتقة فى هذا الباب ، والله ملهم

انصواب لاولى الالباب ، وفى تقرير المذاهب وتنقيح المطالب نفتقر الى هدايا للتأليح الطالب لاقصى مراتب المآرب، فنقول :

الهدية الاولى

فى تقرير العلم الحصى المشهور^١

على ماقرره الشيخ فى كتابيه : ان صور الاشياء المعلولة متقررة فى ذاته ، ولزمه تعقل الكثرة بسبب تعقل ذاته بذاته و تعقله للكثرة لازم معلول له، فصور الكثرة التى هى معقولاته معلولاته ولوازمه مترتب ترتب المعلولات ، فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها ، بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او مبينة له ، فاذن تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى تكثره .
والحاصل : ان الواجب واحد لا تزول وحدته لكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه .

وقال المحقق الطوسى بعد تقرير كلام الشيخ بما ذكرنا : انه لا شك فى ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته ، قول ، بكون الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً^٢ وقول ، بكون الاول موصوفاً بصفات زائدة غير

١ - العلم الحصى بالشئ عبارة عن قيام صورته بذات العالم كما فى علم النفس الناطقة بالموجودات الخارجية، كالارض والسماء وغيرهما ، فيكون العلم بها عبارة عن حضور صورها عندها فيكون المعلوم والحاضر بالذات عند النفس تلك الصور وذواتها انما تكون معلومة بالعرض وبالتبع، اى بتبعية الصور .

٢- وهو مستلزم للتركيب .

اضافية ولاسلبية^١ اى حقيقية على ما ذكره الفاضل الشارح اعنى الامام ،
وقول ، بكونه محلاً للمعلولات الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك ،
وقول ، بان معلوله الاول غير مبائن لذاته^٢ وبانه ، تعالى لا يوجد شيئاً
مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الامور الحالة فيها . الى غير ذلك مما
يخالف الظاهر من اقاويل الحكماء .

وهذه خمسة من الابحاث ، اجاب عن ثلاثة منها اكثر المحققين
بما استفاد من كلام الشيخ .

اما عن الأول : فلان الشيخ قال فى التعليقات ما حاصله : انه فرق
بين ان يوصف جسم بانه ابيض ، لان البياض يوجد فيه من خارج ، وبين
ان يوصف بانه ابيض ، لان البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة
الاول ، تعالى ، على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة ، استمر هذا
المعنى فيه ، وهو انه لا كثرة فيه ، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث
هو قابل فاعل . وهذا الحكم يطرد فى جميع البسائط ، فان حقايقها هى
انها يلزم عنها اللوازم ، على انها من حيث هى قابلة فاعلة ، فان فى
البسيط عنه و - فيه - شئ واحد . انتهى كلامه ملحظاً .

والحاصل : ان حيثية قبوله ، هو استلزامه لللوازم ، وهذا هو بعينه
حيثية فعله ، فحيثية القبول والفعل ههنا واحدة ، ولا يضر فى الوحدة
الحقة ، والتغاير اعتبارى ، فلا يلزم ان يكون فاعلاً وقابلاً معاً بالحقيقة ،
فهو ، تعالى ، موصوف بتلك اللوازم لا متصفة بها ، والاتصاف لا يتحقق
الا بعد الانفعال المنافى للفعل ، بخلاف الموصوفية مطلقاً ، فانه لا يستلزم

١ - وزيادة الصفات الحقيقية على ذاته ، تعالى ، قد ثبت بطلانه .

٢ - بل قائم بذاته ، اذ المعلول الاول على ذلك التقدير يكون الصورة
العلمية لا العين الخارجى .

الانفعال ، فلا ينافى الفعل ، فانت قبول المنافى للفعل هو الاتصاف
لالموصوفية مطلقاً ، فاللازم غير مناف ، والمنافى غير لازم .

واما عن الثانى ، فلان اتصاف شئ بشئ ، هو ان يكون ذلك الشئ
محمولاً عليه او مبدء محمول عليه ، وهذه اللوازم ليست محمولة
عليه ، تعالى ، ولا مبدء محمول عليه ، لان العالم المحمول عليه ،
تعالى ، انما مبدؤه هو ذاته من حيث كونه علة لانكشاف الاشياء ، كما
صرح به بهمنيار فى التحصيل وغيره فى غيره ، واما كونها مبدءاً للعالمية
الاضافية الاعتبارية ، فلا يصير منشأ ، لاتصافه ، تعالى ، بها ، اذ المراد
بالاتصاف بصفة حقيقية ، ولا مانع من احتياجه ، تعالى ، فى الاضافات ،
الى غيره .

وليت شعرى ما معنى اتصاف العلة بالمعلول ، ومعلوم ان اللوازم
من معلولات ذاته ، تعالى ، كما اعترف به الشيخ وغيره .

واما عن الثالث : فلما مرّ سابقاً من ان هذه الكثرة كثرة لا يزول
بها وحدته الذاتية ، وبينه فى التعليقات بما حاصله : ان هذه الكثرة انما
هى بعد الذات الاحدية بترتيب سببى و مسببى ، لازمانى ، فلا ينشلم بها
وحدة الذات ، الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه ، تعالى ،
لا يقدح فى بساطته الحققة ، لكونها صادرة عنها بالترتيب العلى والمعلولى ،
فكذلك معلوماته المفصلة الكثيرة ، انما تترتب عنه على وجه لا ينشلم
به الوحدة الصرفة ، فتلک الكثرة يرتقى اليه و يجتمع فى واحد محض ،
فهى مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات ، اذ الترتيب يجتمع الكثرة
فى واحد .

وهذا احدى معنئى كلام الفارابى ، فهو الكل فى وحدة كما قيل .
وهذه اجوبة مذكورة فى زبر القوم ، ولم اظفر على الجواب عن الاخيرين ،

وخطر بالبال ما يصلح جواباً عنهما .

فاقول : اما الجواب عن الرابع : فلائته ان اراد من المعلوم الاول ذات العقل الاول الموجود في الخارج ، فقله غير مبائن لذاته ، تعالى ، مصنوع ، اذ لا يلزم من ارتسام صورته في ذاته ، تعالى ، ان لا يكون ذات المعلوم الاول غير مبائن لذاته ، وذلك ظاهر ، على انه حينئذ لم يكن له اختصاص بذلك ، بل كان جميع المعلومات غير مبائنة لذاته ، وكانت المفسدة اظهر .

وان اراد منه صورة العقل الاول ، فانه المعلوم الاول كما يفهم من صاحب المحاكمات في تقرير كلامه ، فان اراد عدم المبائنة بحسب الذات فممنوع بالبدية .

وان اراد المقارنة ، فمسلم لكن لا مفسدة فيه ، وكونه مخالفاً لظاهر اقاويل الحكماء ، لا يصير منشأ للاعراض عنه ، كيف والحكماء ليسوا بانبياء مصونون عن الخطاء .

واما عن الخامس : فلانه لا مفسدة فيه ، ان اراد بالايجاد افادة الوجود الخارجي كما هو الظاهر منه ، اذ اياد الواجب العقل بواسطة صورته لا محذور فيه .

وان اراد مطلق العلية ، فغير مسلم ، كيف وذاته علة لتلك الصور ، واللوازم بلا توسط صور عليحدة ، هذا .

تتميم فيه نفع عميم

واعلم ان صاحب الملل والنحل نقل عن تاليس الملطي كلاماً في نقض مذهب المشاء وهوانه قال : ان القول الذي لامر دله هو ، ان المبدع ولا شئ مبدع ، فابعد الذي ابداع ولا صورة له عنده في الذات ،

لان قبل الابداع انما هو فقط ، وان كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهه حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذصورة ، والوحدة الخالصة ينافي هذين الوجهين ، هو يؤيس ما ليس بايس . واذا كان هو يؤيس الايسات ، والتأيس لاعن شئ متقادم ، فمؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صور .

ثم قال : وايضاً ، فلو كانت الصورة عنده ، لكانت مطابقة للوجود فى الخارج ام غير مطابقة ، فان كانت مطابقة فليتعدد الصورة تعدد الموجودات ، وليكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات وليتغير بتغيرها كما يتكرر بتكررها ، وكل ذلك محال ، لانه ينافي الوحدة الخالصة وان لم يطابق الوجود الخارج فليست ذصورة انما هو شئ آخر . انتهى .

وبما قررنا كلام الشيخ ظهرا فى هذين الكلامين لما مر ان الكثرة المذكورة مما لا ينافي الوحدة الخالصة ، والجهات الاعتبارية ايضاً لا ينافيها والجهات الحاصلة من تقريرها فيه ، تعالى ، جهات اعتبارية ، وسنحقق ايضاً كيفية قوام بالجزئيات على وجه كلى لا يتغير حسب تغير الجزئيات .

ولولم يصرت توجيهاً بما لا يرضى ، لكان لنا تسليم التغير و منع ان التغير فيها مما يستلزم التغير فى الذات الاحدية ، اذ تغير اللوازم بنسبة بعضها الى بعض ، لا يستلزم التغير فى الملزومات ، اذ لا حلول ولا انفعال يلزم ذلك ولا تغير بالنسبة الى الواجب بل لها تغير بنسبة بعضها الى بعض ولا محذور ، واذا عرفت هذا .

فاعلم : ان حاصل ما حصل من تقرير مذهب الشيخ بحيث اندفع الاشكالات المذكورة ، ان الصورة حاصلة له ، تعالى ، بمعنى حصول

المعلول لليلة ، فانها معلولات له ، تعالى ، وللمعلول نوع حصول لليلة ، لانها حالة فيه ، تعالى ، فيرجع الى القول بالمثل الافلاطونية على ما قيل ، مع ان الشيخ و شيعته لا يقولون بها كذا قيل . ولا يخفى ان المثل الافلاطونية ليست صوراً تابعة لذات الواجب ، بل انها امور موجودة عليحدة كما سيجيئ من معانيها ، فانتظر واستمع ما يتلى عليك ، واعرض عن المفسدين .

نعم غاية ما يرد على هذا المذهب ، هو انه لا شك ان العلم بالاشياء بحضور ذاتها اتم انكشافاً من العلم بها بحصول صورها ، والواجب ، تعالى ، لكونه تام التمام لا اتم منه ، يجب ان يكون علمه ، تعالى ، اكمل انحاء العلوم واتمها ، اعني الحضوري الانكشافي ، كما لا يخفى^١.

١ - العلم الحضوري عبارة عن حضور الشئ بذاتها عند العالم و انكشافه له سواء كان سبب الحضور اتحاد العالم والمعلوم بالذات كما في علم النفس الناطقة بذاتها و علم واجب الوجود بذاته و علوم ساير المجردات بذواتها ، او قيام المعلوم بالعالم كما في علم النفس بالصور العلمية الحاصلة فيها ، فان علم النفس بالسماء مثلاً بسبب الصورة الحاصلة من السماء في النفس و علمها بتلك الصورة الحاصلة بمجرد حضور تلك الصورة بذاتها عند النفس لا بسبب صورة اخرى حاصلة من تلك الصورة عند النفس و الا يلزم اجتماع صور غير متناهية في النفس ، فاذا ن يكون علم النفس بالصورة العلمية للسماء الحاصلة عند النفس بسبب قيامها بها الموجب لحضورها و انكشافها عنده او امر اخرى سوى الاتحاد والقيام ، كما في علم النفس بقواها فان النفس عالمة بانها بصير و سميع مثلاً و علمها بالقوة السامعة و الباصرة ليس باعتبار قيامهما بالنفس لانهما قائمتان بالعضو المخصوص لا بالنفس باعتبار رابطة حاصلة كالرابعة الحاصلة للمعلول مع اليلة ، فعلم النفس بقواها ليس الا بوجودان تلك القوى حاضرة عندها

وهي هنا شبهة قويّة سنذكرها فى اواخر الكلام .

الهدية الثانية :

فى تقرير العلم الحضورى المشهور المعروف بين الجمهور بالتعرية عن النقص والقصور .

قال ثالىس الملى بعد ما نقلنا عنه ، لكنه ابدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجود فى العالم على المثل الذى فى العنصر الاول ، فمحل الصور و منبع الموجودات هو ذات العنصر ، وامن موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى الا وفى ذات العنصر صورة له . قال : ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر ، فما يتصوره العامة فى ذاته ، تعالى ، ان فيها الصور ، اعنى صور المعلومات ، فهو فى مبدعه ، ويتعالى بوحدايته وهويته من ان يوصف بما يوصف بمده . انتهى .

واليه مال المحقق فى شرح الاشارات ، وقال : « العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير ذاته التى هى بها هو ، لا يحتاج أيضاً فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذى بها هو هو . واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئاً بصورة تتصورها ، او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك ، ومع ذلك فانت لاتعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشئ بها ، كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف فيك الصور ، بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وتلك الصور فقط اوعلى سبيل التركيب .

→

بذاتها بسبب انها معلولة لها فايضة منها لمحالها . فتدبر لعله تنتفع به ، انشاء الله تعالى .

واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه . ولا تنظرن ان كونك محلاً لتلك الصور شرط لتعقلك اياها ، فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها ، بل انما يكون كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها ، فان حصلت تلك الصور لك بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ، فاذا المعلولات الذاتية للعاقل الاول الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه ، فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه . واذا قد تقدم هذا فاقول :

قد علمت : ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعترين على ما علمت ، و حكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول ، فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول الاول و عقل الاول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مبائناً للاول والثاني متقراً فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين ايضاً كذلك . فاذا وجد المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفادسة مستأنفة على ذات الاول ، تعالى . ثم لما كانت الجواهر العقلية يعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورة فيها وهو تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب ، كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه

الوجود حاصلة فيها . والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه ، فاذن « لا يغرب عنه مثقال ذرة »^١ من غير لزوم مفسدة .

فهذا اصل ان حقيقته وبسطه انكشف لك كيفية علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية « ذلك فضل الله يؤتيه^٢ من يشاء » انتهى كلامه ، زيد اكرامه .
 ويفهم من ذلك ما نسب اليه - قدس سره - كما نقلناه من انه ، تعالى ، يعلم المعلولات القريبة بذواتها والبعيدة بارتسام صورها فيها . وليس هذا بعينه المذهب المذكور ، كما لا يخفى ، لكنه مؤيد له ايضاً . وقد اورد على كلامه (رحمه الله) وجوها من الايراد لا بأس بذكر شذمة منها :

الاول - ما افاده بعض وهو ان استلزام اتحاد العلة اتحاد المعلول مطلقاً ممنوع ، فلم يكن حصول المعلول نفس تعقله إياه .
 وفيه نظر ، اذ بعد تحقق ان العلتين متحدان بالذات ، فيكون امرأ واحداً بالذات بسيطاً من جميع الجهات ، فلا يصدر عنه الا واحد ، فيلزم اتحاد المعلولين بالذات بالبديهة ، بناءً على المقدمة القائلة ، ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد .

الثاني - ما افاده المحقق الدواني من ان استلزام كون الحصول للقابل علماً كون الحصول للفاعل علماً ممنوع ، لان كون الشئ عالماً بالشئ يقتضى وجود ذلك الشئ للعالم فى الشهود العلمى ، و وجود المعلول فى الخارج وان كان لازماً لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ، ولا نسلم ان هذا النحو من الارتباط

مصحح للعلم ، اذ العلم بالشئ يقتضى نسبة مخصوصة ، فلا يقتضى تحقق نسبة اخرى وان كانت او كدمن تلك النسبة . بل لقائل ان يقول: ان هذا كما يقال ، ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب ، والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد ؛ فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق اولى ، ولا يقول به عاقل .

واجيب عنه اولاً : انه خارج عن قانون السناطرة ، اذ المحقق فى صدد دفع لزوم المحذورات التى فى العلم وابداء احتمال لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ، ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوعه ، فمنعه غير موجه .

وثانياً : بان شرط الادراك انما هو الحصول للمجرد على اى نحو كان سواء كان الحصول فيه او منه او الحضور عنده ، لا حصوله فيه بالارتسام فقط ، الا ترى ان النفس يعلم الصور الخيالية والحسية بالحضور عندها لا بحصول صورها فيها ، والاتسلسل ، وكعلم النفس بذاتها ، ولا شك ان اقتضاء الفاعلية للحصول اقوى واتم من اقتضاء القابلية له .

واعترض عليه المدقق الشيروانى بان الحصول يتصور على انحاء شتى ، والذى ثبت هو كون بعض افراده مناط العلم ، واما ان الخصوصيات مطلقاً ملقاة ، فلا دليل عليه .

والحاصل ان مناط العلم و مداره ، لعله هو الحصول الذى يكون بالنسبة الى ما يحصل فيه اوفى آله او يكون عينه وماعدا هذه الخصوصيات فلا . انتهى .

واقول : لاشك ان كل موجود حاصل منكشف ظاهر متميز ، فان اعتبر بما هو ظاهر منكشف بالنسبة الى امر صالح لا يكون هذا الشئ ظاهراً له منكشفاً لديه متميزاً عنده ، كان بهذا الاعتبار معلوماً ، و

ذلك الشئ عالمياً ، وان اعتبر نسبة الى امر غير صالح لذلك ، كان موجوداً ، فالوجود والعلم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ، فان العلم هو الحصول بوجه التميز .

ثم لا يخفى ان كل واحد من الموجودات لا يمكن نسبته الى كل واحد منها والا لكان كل من له صلوح العلم عالمياً بالكل وليس كذلك ، بل يجب ان يكون بينهما علاقة بحسب الوجود والحصول و تلك علاقة بين العلة والمعلول ، فحصول العلة للمعلول يكون علماً لامحالة ، لكن تلك العلاقة قد يكون بين نفس ذات المعلول بحسب الوجود العيني كما في الحضورى و بين علته ، وقد يكون بين صورته وبينهما ، كما فى الحصولى ، فيكون الصورة على الاخير معلومة بالذات و ذى الصورة معلومة بالعرض ، اذلا علاقة عليّة للنفس مثلاً مع ذى الصورة ، فاتم انحاء العلم هو الحضور بذات المعلوم ، اذلا يخفى ان الحضور بنفس ذات المعلوم اتم فى الانكشاف من الحضور بصورته ، فلو كان الثانى منشأ للانكشاف و الظهور يكون الاول اولى بحكم بديهية العقل ، والمنع خروج عن الانصاف ، هذا .

واما النقض بالسواد ، فمندفع بأنا لم نقل ، ان مطلق الحصول يستلزم الاتصاف ، بل المستلزم للاتصاف بامثال السواد ، فانما هو القيام بالموصوف ، وغاية ما قلنا ، ان منشأ العالمية هو الحصول مطلقاً ، فلا نقض ، فتأمل فى المقام فانه مقام يزل فيه الاقدام .

الثالث : ان الحكم باتحاد المعلولين عند اتحاد العليتين تحكّم بحت ، اذا المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث التى لا يزيد عليها فى الوجود الخارجى علة للمعلولات الثلاث المتباعدة فى الوجود اعنى العقل الثانى و النفس و الفلك ، كما تقرر فى موضعه ، فالعلل متحدة

فى الوجود والمعلولات متبائنة .

واجاب عنه المدقق الشيروانى - رحمه الله - بان هذا الاصل باطل عنده، و لذا عدل عن الطريقة المشهورة فى صدور الكثرة عن الواحد، الى طريق آخر ذكره فى شرح الاشارات . نعم يبقى المنع المجرد عليه الى ان يتبين امتناع صدور الكثرة عن الواحد بجهات و اعتبارات دون اعيان تنضاف اليها . . . انتهى .

ولا يخفى ان بعد التأمل فى اشارات الاشارات التى فيه شفاء لعليل، لا يتصور له نجات ، من ان انضمام الامور الاعتبارية لا يصير منشأ للتكثر فى الذات البسيطة الحققة، ولا يصير علة للامور المتكثرة بالبدية، لامجال لهذا المنع البات الخالى عن السند والاثبات .
وهناك ابجاث اخرى رأيت الاغماض عنها اخرى .

تكميل " فيه تفصيل

و اعلم انه يرد على هذا المذهب ايرادان ، وهما من امتن الابحاث ولا مفر عنهما للقائلين بهذه المقالة لا بالمنع ولا بالنقض ولا على نحو آخر من الدلالة .

الأول - ان الاشياء لما كانت معلومة له ، تعالى ، فى مرتبة العقل الاول فلا علم له ، تعالى ، على خصوصية العقل الاول فى مرتبة ذاته ، تعالى ، فيلزم ان يكون العقل الاول غير مسبوق بالعلم بخصوصية، فيلزم الايجاب المنافى للاختيار المستلزم للعلم بالخصوص، لان الاختيار هو كون الفاعل ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل .

الثانى : ان الله ، تعالى ، لما كانت عالماً بالاشياء بعد ارتسامها فى العقل الاول و قبل العقل الاول ، فلا يعلمها الا اجمالاً حذراً من عدم

كونه ، تعالى ، غير عالم بشئ في مرتبة ذاته ، تعالى ، والعلم الاجمالي نسبته الى الكل نسبة واحدة ، فلا يصح ان يكون منشأ لخصوص الصادر الاول .

ويمكن ارجاعهما الى ايراد واحد ، وهذا المذكور حصن حصين لا يمكن الظفر على قلعه .

والعجب من بعض المحققين مع كونه علماً في التحقيق ، انه حاول الوصول الى رده وحام حول سده ، بان الايراد الاول لا يرد على المحقق الطوسي (قدس سره) لانه لا يقول بكون العلم سبباً للمعلوم ، والصدور بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقاً بالعلم عنده . قال في رسالة العلم في مسألة - ان العلم هل يصح ان يكون مؤثراً كالقدرة ام لا؟ - : « الایجاد هو اصدار وجود الشئ عن علته ، والعلم كما سبق بيانه ، هو حضوره عنده ، واذ كان الشئ قد صدر وجوده عن الشئ ، فقد حضر عنده ، فيكون باعتبار الصدور عنه مقدوراً له ، وباعتبار الحضور عنده معلوماً له ، والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة ، والتي باعتبارها حضر يسمى بالعلم ، والاعتبار ان عقليان مضافان الى شئ واحد من جهتين .

ثم قال : « وفرق بين القدرة والایجاد والتأثير ، فان القدرة لا يقال الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التأثير والایجاد ، والتأثير يعتم ذلك ويشمل كون الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه الایجاد او التأثير ، واذ لاحظ الایجاد من غير اعتبار العلم والارادة ، فالأولى ان يوصف بالقدرة ، فان الایجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب » انتهى .

فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقاً

على الایجاد . انتهى .

ولا يخفى ما فيه ، اذهذا المحقق الذى نقلنا كلامه فى مبحث القدرة جعل العلم والارادة من مبادئ الافعال الاختيارية ، والمحقق نفسه فى شرح الاشارات اعترف بذلك ، والبديهة يشهد به ، كيف والبرهان دل على اختياره ، ولا معنى للاختيار الا انه انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، فالفعل مسبوق بالمشيئة والارادة التى هى نوع من العلم او مستلزم له . ولست افهم معنى ان المختار يفعل فعلاً بغير قصد ويكون مع ذلك مختاراً وما اشبه بذلك المثل السائر ، وغاية ما يمكن ان يقال ، ان العلم السابق لعله هو العلم الاجمالى كما افاده المحقق الخفى .

ويرد عليه حينئذ انه لا شك ان فى الاختيار لابد من العلم بخصوصية المعلول ، والا لم يتحقق الاختيار على ما قلنا كما لا يخفى .
واجاب المحقق الخفى عن الايراد الاول بما ذكر ، ولما كان يرد حينئذ الايراد المذكور ، من ان نسبة العلم الاجمالى الى الكل على السوية ، فلا يكون علماً لخصوص الصادر الاول .

قال : والتحقيق ان يقال ، ان هذا العلم الذى هو عين ذاته علم تفصيلى بالنسبة الى الصادر الاول ، واجمالى بالنسبة الى الجميع . اما الاول ، فلان نسبة العالم بذاته المقتضى لخصوصية شئ الى الشئ الذى يتميز به كنسبة الصور الادراكية للشئ الذى يتميز بها واما الثانى ، فلما مر .

والعجب انه استشهد على هذا بكلام صاحب الشفا ، وليس فيه منه عين ولا اثر كما لا يخفى على من له بصيرة و بصر ، وجعل هذا التحقيق جواباً عن كلا الايرادين .

ولا يخفى ما فيه كما حققه بعض المحققين من ، ان كون ذاته ، تعالى ،

علماً تفصيلياً بالصادر الاول غير معقول اصلاً ، لان المراد بالعلم التفصيلى هو العلم الحقيقى المفسر بالحاضر بالذات ، والحاضر بالذات اما ذات الشئ الخارج ، ان كان العلم حضورياً ، او صورة مطابقة له ، ان كان حصولياً ، وانه ، تعالى ، لا يمكن ان يكون عين الصادر الاول ولا صورة مطابقة له ، فكيف يكون علماً تفصيلياً . نعم ذاته علم اجمالى له ، ولا اختصاص له بالصادر الاول ، و قياس ذاته ، تعالى ، المتقتضية لخصوصية الصادر الاول الى الصورة العلمية المميّزة للشئ المعلوم بها ، باطل ، لأن مابه التميز غير مفيد التميز ، ولو كان لمذكره فى المعلول الاول وجه صحيح ، لأمكن اجراء مثله فى جميع الموجودات ، بان يقال ذاته ، تعالى ، مع العقل الاول علم تفصيلى بالعقل الثانى ، لمذكره بعينه ، وهو ، تعالى معهما علم تفصيلى بالعقل الثالث ، و هكذا فى جميع الموجودات . انتهى .

والحق ان التزام الايراد اولى كثيراً من ارتكاب امثال هذه التكلفات الظاهرة الفساد ، ولا محيص لهم عن لزوم الايجاب بوجه صواب ولا عن لزوم الترجيح بلامرجح بما يقبله اولو الالباب .

واورد المدقق الخونسارى ، عليه رحمة الملك البارى ، على هذا الكلام من المحقق الخفى فى تعليقاته على شرح الاشارات ، بقوله : واعلم ، ان هذا التحقيق من المحقق الخفى مع انه خلاف ما صرح به نفسه غير مرة من ان عقله ، تعالى ، للمعلول الاول ، عين ذات المعلول الاول ، خلاف ما يقرّر عندهم ، ان حضور العلة غير حضور المعلول .

ثم قال : وايضاً اذا جاز هذا بالنسبة الى الصادر الاول ، فلم لا يجوز بالنسبة الى ماعداه ايضاً فلا يحتاج اذن الى هذا التحقيق ، بل يكفى ان يقال علمه بذاته علم بجميع الموجودات ، و يلزم ايضاً احتياج الواجب

فى علمه الكمالى الذى هو صفة كمالية الى الصادر الاول . انتهى .

ولا يخفى ما فى ايراداته الاخيرة ، اما فى الاول ، فلانه لم لا يجوز ان يكون للواجب ، تعالى ، خصوصية بالنسبة الى الصادر الاول ، فانه علة تامّة له ، وليست تلك النسبة له بالنسبة الى غيره ، فلا يكون علماً بجميع الموجودات ، الا ان يؤل بما نقلناه عن بعض المحققين .

واما فى الثانى ، فلان العلم الكمالى هو الاجمالى ، وهو ، تعالى ، لا يحتاج فيه الى غيره ، لانه عين ذاته ، وما هو المحتاج الى الغير فيه هو التفصيلى ، وهو ليس بكمالى .

واما فى الثالث ، فلان هذا لخصوصية له بالنسبة الى هذا المذهب ، بل وروده على العلم الحصى اظهر ، و سنذكر انشاء الله جوابها .

الهدية الثالثة

فى تحقيق المثل الافلاطونية

وهى مذهب الىه الحكيم الالهى العظيم ، افلاطون الصورى ، و تحريره على ما نقل عنه موافقاً لشيخه سقراط ، اذ للموجودات الطبيعية صوراً مجردة فى عالم الاله ، وهو الملقب بالمثل الالهية ، وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية ، وان الذى يدثر ويفسد انما هى الموجودات التى هى كائنة .

قال الشيخ فى الهيئات الشفا : ظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين فى كل شئ كانسائين فى انسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير ، وجعلوا الكل منهما وجوداً فسموا الوجود المفارق وجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذا كان المعقول شيئاً لا يفسد ، وكل محسوس

من هذه فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين ينحو نحو هذه وإياها يتناول، وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا القول ، و يقولون ان للانسانية معنى واحدا موجوداً يشترك فيه الاشخاص و يبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد ، فهذا اذن المعنى المعقول المفارق . انتهى .

وهذا معنى ما نقل عنهم : ان لكل نوع جسماني فرداً قائماً بذاته . ونقل عن افلاطون انه قال : اتى رأيت عند التجرد افلاكا نورية . وعن هرمس انه قال : ان ذاتاً روحانية القت الى المعارف ، فقلت من انت ؟ فقال انا طباعك التام .

وهذا معنى ما يقولون ، ان لكل نوع رب ، وهذه الانواع اصنامهم ، وهذا مرادهم من ارباب الانواع وارباب الاصنام .

والحاصل ، ان عندهم لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً في عالم الإبداع ، وانه هو الأصل والمبدء لسائر الافراد للنوع ، وهى فروعه و معاليه وآثاره ، وذلك الفرد لتمامه وكماله لا يفتقر الى مسئل ، بخلاف هذه الشخصيات فانها لضعفها فى الوجود او نقصها فى انتجوهر مفتقر الى مادة وعوارضها ، و هذا مبني على جواز التشكيك فى الذاتيات وجواز اختلاف نوع واحد كمالاً ونقصاً وغناً و فقراً : بناءً على ان المتأصل هو الوجود المتطور بالاطوار المتفاوتة ضعفاً وقوة المقول بالتشكيك على افراده ، فلامانع عندهم فى ان يستغنى فرد من نوع عن مادة مع احتياج فرده الآخر اليها ، لكمال الوجود ونقصها ، كما قال المعلم الاول فى اثولوجيا : ان كل صورة طبيعية فى هذا العالم ، فهى فى ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهى هناك بلاهيولى ، وكل صورة طبيعية ههنا فهى

صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء وارض و حيوان وهواء وماء و نار .

فلايرد على هذا المقال ان يقال : ان الحقيقة الواحدة اما ان يقتضى انقيام بالذات فيقتضيه فى جميع افرادها والا فكذلك فى الجميع فلكل نوع فرد مجرد نورى قائم بنفسه مدبر للنوع حافظ له معين له وكلى ذلك النوع بمعنى تساوى نسبته الى جميع اشخاص النوع فى دوام فيضه عليها ، فكانه هو بالحقيقة هو الكل والاصل وهى الفروع .

وقال فى الميمر الرابع من اثولوجيا : فمن انكر قولنا ، وقال : من اين يكون فى العالم الاعلى حيواناً وسماءاً وسائر الاشياء التى ذكرناها؟ قلنا : ان العالم الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء ، لانه ابدع من المبدع الاول التام ، ففيه كل نفس وكل عقل ، وليس هناك فقر ولا حاجة البتة ، لان الاشياء التى هناك كلها مملوءة غناً و حياةً كأنها حياة تغلى وتنفور ، وجرى حياة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة ، لا كأنها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط ، بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم .

ونقول : انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح و جميع الروائح و جميع الالوان الواقعة تحت البصر و جميع الاشياء الواقعة تحت اللمس و جميع الاشياء الواقعة تحت السمع اى اللحن كلها ، وهذه كلها موجودة فى كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ، ولا يضيق عن شئ منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها فى بعض ، بل كلها فيها محفوظة ، كان كلامنا منها قائم عليها . انتهى كلامه ،

تفصيل كلام قيل في هذا المقام

واعلم ان للقوم في تأويل المثل النورية كلمات لا بأس بذكرها في المقام للأحاطة بأطراف الكلام ، ولما كان المجموع على ما يظهر من التصفح خمسة أوردتها في خمسة انوار .

النور الاول :

فيما ذكره المعلم الثاني في رسالته الموسومة بالجمع بين الرايين من ان مراده من المثل ، هي الصور العلمية القائمة بذاته علماً حصولياً ، لانها باقية غير دائرة ولا متغيرة ، وان تغيرت وزالت الاشخاص الزمانية والمكانية ، حذراً من لزوم النزاع بين افلاطون وتلميذه المعلم الاول . ولا يخفى ما فيه اما اولاً ، فلمناقته مع تصريحات الافلاطون على ما نقلنا .

واما ثانياً ، فلانه لانزاع بينهم في ذلك الما نقلنا من كلام اثولوجيا من تصريحات متعددة على هذا المذهب ، فلا يحتاج في رفع النزاع بينهما على ما افاده كما لا يخفى على من له ادنى اطلاع حتى يكون توجيهاً بما لا يرضى .

النور الثاني :

فيما افاده الشيخ الرئيس في الشفاء

وهو ان مرادهم وجود الكلى الطبيعي في الخارج اعنى الماهية

لابشرط شئ بناء على عدم التفرقة منهم بين الماهية لابشرط شئ وبينها بشرط لاشئ ، اوعدم التفرقة بين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية، اوعدم التفرقة بين تجرد الشئ بحسب ملاحظة العقل ذاته فى مرتبة لايدخل فيها العوارض و بين تجرده فى الوجود الخارجى عن العوارض، فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض بناء على وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها ولواحقها المادية وجوداً متكثراً فى العين متوحداً فى الحد والنوع ، انتهى .

ولا يخفى ان افلاطون مع عظم شأنه وجلالة مكانه مرتبة بريئة عن امثال هذه الجزافات^١ فى شأنه حيث لم يفرق بين تلك الاعتبارات العقلية البديهية ، نعم قدقرر بان المراد من الطبايع المرسلة الموجودة فى عين الدهر وحق الاعيان بلاشروطيتها من حيث هى هى متميزة فى عالم الامر من الافراد وراء مالها من الوجود فى عالم الخلق يعنى وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها ، ولا يخفى ان بعد العلم بحقيقة الوجود الدهرى لامكن القول بهذه المقالة ، غاية الامر عدم جواز كونها صورة علمية.

النور الثالث

فى ما قيل من انها عبارة عن الاشباح المثالية المقدارية الموجودة فى عالم المثال الذى هو برزخ بين المادى والمفارق .
واحسن تقريراته ماقرره العارف ابن جمهور للحساوى فى مجلى الأنوار وهو ، انه قداتفق متألهوا الحكماء كهرمس وابناذ قلس و فيثاغورس وافلاطون وغيرهم من الأفاضل ، ان فى الوجود عوالم

ذوات مقادير غير هذا العالم الذى نحن فيه^١ وغير عالم النفس وعالم العقل ، فيه العجائب و الغرائب والبلاد والعباد والبحار والانهار و الاشجار والصور المليحة والقيحة ما لا يتناهى ، ويقع هذا العالم فى الاقليم الثامن الذى فيه جابلقا وجابلسا وهورقلياذات العجائب، وهى وسط ترتيب العالم . و لهذا العالم اخقان ، الادنى اللطيف وهو الطف من الفلك الاقصى الذى نحن فيه و هو مرتفع من ادراك الحواس ، والافق الاعلى يلى النفس الناطقة وهواكثف منها، والطبقات المختلفة الانواع من اللطيفة والكثيفة المتلذذة والمبتهجة والمولمة و السزجة لا يتناهى بينهما ، ولا بد للسالك من المرور عليه ، والفاضل منهم من خرج عنه الى فضاء الانوار المشرقة وقد يشاهد هذا العالم بعض الكهنة و السحرة بقوة النفس الحاصلة بالرياضات لآلات السحر ، واهل العلوم الروحانية ، فعليك بالايمان بها واياك والانكار لها، فان فى الآثار النبوية و الاخبار الامامية والكتب السماوية ، من الاشارة الى ذلك شع كثير لعلك تقف عليه بالتفتيش عنها والمطالعة لها ، وما يرد عليهم فانما يرد على فناهراقاويلهم لاعلى مقاصدهم . انتهى.

١ - فيه مدن لا تحصى من جملة ذلك ماسماه الشارع جابلقا وجابلسا و هما مدينتان من مدن عالم المثال لكل واحد منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلايق الالهة ، تعالى ، لا يدرون ان الله خلق آدم و ذريته وهور قليا ذات العجائب من جملة مدائنه الا ان جابلقا وجابلسا مدينتان من مدن عالم عناصر المثل وهورقلياذ من عالم افلاك المثل . ابن جمهور للحساوى .

٢ - فان العالم المقدارى منقسم بثمانية سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير المثالية وهى عالم المثل المعلقة . ابن جمهور .

واعلم ان هذا العالم عند القائلين به ليس له مكان معين وحد معين، بل هو مقدار غير ذى مادة ولا صورة محيط بالعالم الجسماني لا كحاطة جسم على جسم بل على نحو روحاني لا يعلمه الا الراسخون الواصلون الى ما هم يقولون، وهذا هو المراد من روضات الجنان التي يقولون ان رباب الايمان من ان النفس بعد مفارقتها من الابدان يتعلق بقالب مثالية موجودة بلا مكان وفيها جنات وحيات واقارب وعقارب ونار وانهار.

والعجب من العارف المذكور حيث قال: ان السطح الاعلى من الفلك الاعلى، لا يجوز ان يكون مماساً للعدم، كما يقال: ان وراء العالم لا غلاء ولا ملاء ليلزم من ذلك ان وراءه عدم محض، فان الامر الوجودي لا يجاور العدم ولا يماسه، بل وراء فلك روحاني مثالي قائمة بذاته لا في مكان ولا في زمان وهو وان كان محيطاً به احاطة روحانية، فهو نافذ في جميع المجردات والاجسام وسارٍ فيها على ما هو الحال في الامور الروحانية، ثم يحيط بذلك الفلك الروحاني افلاك اخر روحانية وهي طبقات كثيرة يتناهى الى العلة الاولى، لانه كلما علا لطف وصف حتى ينتهي الامر الى جسم فلكي مثالي يقرب مرتبته من النفس الفلكية، ثم يذهب الترتيب فصاعداً الى ان ينتهي الى العقل، ثم ان الفلك الروحاني المحيط بالفلك الاعلى وما فوقه من افلاك عالم المثال هي المثل المعلقة في الهواء الروحانية القائمة بذاتها النافذة في الاجسام السارية فيها. انتهى كلامه.

ولا يخفى ما فيه اما اولاً: فلان معنى ان وراء العالم عدم، ليس ان العالم مماس للعدم، كيف والمماس مشاركة بين اثنين ونسبة بين امرين، وليس العدم أمراً ثابتاً حتى يقال: ان وراء العالم عدم،

بل المراد ان ليس شئ وراء العالم اصلاً.

واما ثانياً : فلائنه لامعنى لكون الفلك الروحانى مماساً للفلك الجسمانى فان المماسه متوقفة على الوضع والمحاذاة وهما من صفات الماديّات .

وثالثاً : فلائنه لايجوز ان لا ينتهى تلك الافلاك المتماسّة لترتيبها و اجتماعها ولا تنهى الامور المجتمعة المرتبة ، باطل اتفاقاً ، فيجب ان ينتهى الى الواجب كما اعترف به ، ولا معنى لكونه ، تعالى ، مماساً لها ، فيجب ان يماس العدم ، وهل هو الا كره على ما فتر .

وعليك بالتأمل التام ليظهر لك خبايا في زوايا المقام ، وقد مررنا في مبحث الوجود الذهني ما ذهب اليه صاحب الاشراق ، من ان عالم المثال ذوات مقدارية برزخ بين العالمين ، وهى الصور الخيالية والصور التى فى المرآة والمياه وغيرها من الامور الصقيلة و هذه الامور مظاهرها .

وقال صدر الحكماء فى كتبه انّا تؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذى ذكر ، لكن بيننا وبين صاحب الاشراق فرق من وجوه ، منها : ان الصور المتخيلة لنا موجودة فى صقع نفسنا وفى عالمنا الخاص لا فى عالم المثال الاعظم ، البراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة واضغات الاحلام ونحوها .

ومنها : ان هذه الصور الخيالية من افعال نفوسنا ، لانها ثابتة من غير تأثير النفس فيها ، اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية كما ذكرنا برهانه .

ومنها : ان القوى الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها . وان لم يكن جوهرأ عقلياً و هى عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل

صيرورتها عقلاً بالفعل والصورة الخيالية باقية بقاء توجه النفس و التفاتتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها فاذا اعرض عنها النفس وانعدمت وزالت ، لانها مستمرة الوجود باقية لابقاء النفس و حفظها ايّاهاً، كما زعمه ، والفرق بين الذهول والنسيان ، ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني ، فان فيه يحتاج الى ذلك او ماهو بمنزلة كالعلامات الدالة انتهى .

وهذا غاية تحرير المقام ، والحق ان هذا العالم موجود منفصل عن هذا العالم المحسوس، قد اخبر بذلك المخبر الصادق و غيره من العارف الواصلين ، ولا برهان على بطلانه، لكن لا يصلح تأويل المثل الافلاطونية في تصحيح العلم بذلك ، اذ هي في مكان وهو في مكان «بينهما برزخ لا يبغيان» .

بيان مراد لدفع افساد

واورد على هذا العالم ايرادات كثيرة مشحونة بها كتب المشاء ، ولا بأس في نقل بعض منها :

قال الشيخ الرئيس في فصل معقود لا بطلال التعليميات : فنقول ، انه ان كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس ، فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون، فان لم يكن في التعليمي المحسوس تعليمي ، وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا محدود معدود محسوس ، واذا لم يكن شئ من هذا محسوساً فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدء تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحداً لم يحس شيئاً منها فحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل

شيئاً على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس ، وان كانت طبيعة التعليميات قد يوجد ايضاً في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مبائنة له، فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة اموراً غير التي تخيلها و نعلقها و نحتاج في اثباتها الى دليل مستأنف ، ثم لننقل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ماعملوا عليه من الاخلاص الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملاً يستنام اليه وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد، فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها بطبيعتها وحدها فكيف يفارق ماله حدّها؟ واما ان يكون ذلك امراً يعرض لها بسبب من الاسباب و يكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مائعة عن لحوق ذلك اياها، فيكون من شأن تلك المفارقات ان يصير مادية و من شأن هذه المادية ان يفارق ، و هذا هو خلاف ماعقدوه و بنوا عليه اصل رأيهم. انتهى .

ثم قال : وايضاً ، فان هذه المادية التي مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها بطبيعتها فيحتاج المفارقات ايضاً الى اخرى، وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات لمعارض لها حتى لو لا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة ، فيكون العارض للشيء يوجب وجود امر اقدم منه و غنى عنه و يجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود ، فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها ، والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادئ اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة، فان هذا المفارق

يلحقه من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق ، وكم الفرق بين شكل انساني ساذج و شكل انساني حى فاعل ؟ ! . انتهى .
 وخلاصة الحجة الاولى : ان الطبيعة الواحدة المقدارية لا يجوز اختلافها فى الاحتياج الى المادة وعدمه .

و مجمل الحجة الثانية ان افراد طبيعة واحدة لا يجوز كون بعضها علة و بعضها معلولاً لذاتهما ، وان المعلول اذا كان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الآخر ايضاً معلولاً لفرد آخر وهكذا ويعود الكلام الى ان يعود الى الدور والتسلسل المستحيلين .

و مبنى هاتين الحجتين على عدم جواز التشكيك فى الذاتيات بالنسبة الى افرادها بالاولوية والاولية والغناء والافتقار ، و قد مر ان كلام هؤلاء الاعلام فى هذا المقام مبنى على جواز التشكيك فى الذاتيات ، ولا برهان يدل على عدم جواز ذلك ، وهم يقولون : ان المادة التى اثبتوها بحسب تجدد الصورة و الطبايع الجسمانيات ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد ، واصلها و منبعها الامكان الذاتى و منشأ الامكان ذاتياً كان او استعدادياً هو نقص الوجود و فقرها ، فمادام نقص للشئ فى الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص و الفعلية بعد القوة ، و مهما اكمل وجود شئ بحيث لا يتطرق اليه ما يفتقر بسببه الى المادة لا يحتاج اليها انبته .

و بعد ما تفتنت بهذا الجواب بالهام ملهم الصواب ، رأيت فى الاسفار من صدر الاخيار فحمدت الله اداء لشكره واحسانه و وفاء لنبذة من حقوق امتنانه .

النور الرابع

فيما افاده ترجمة الاشراق من انها عبارة عن سلسلة الانوار العقلية الغير المرتبة فى العلية النازلة فى آخر مراتب العقول فيصدر عنها الاجسام البسيطة فلكية كانت او عنصرية ، والمركبة حيوانية او نباتية او جمادية .

و فيه انه وان ذهب ذهابهم لكن لم يصل الى اياهم اما اولاً: فلان النازل فى آخر مراتب العقول لا يصح لان يصير من الصور العلمية المقدمة على الجميع .

و ثانياً فلما ذكره صدر الحكماء من انه لم يبين ان هذه العقول اهي من نوع الطبايع الجسمانية كما ذكرنا منهم ام هي مثال لها لما فى الفرق المحصل بين المثال و الممثل .

النور الخامس

فيما ذهب بعض ان المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده ، سبحانه ، فانها من هذه الحيشة العلمية الاتسائية كان لها ثبوت على وجه كلى لانها غير محتاجة بحسب هذا الثبوت بالاغشية المادية المكانية ولا بالملابس التجديدية الزمانية .

و اورد عليه صدر الحكماء : ان هذه الماديات متعينة محدودة متعددة والمنقول عنهم ان لكل نوع فرداً مجرداً ابدئاً ، والتجرد مستلزم للوحدة .

اقول : و مع هذا هو مخالف لتصريحاتهم كما نقلنا ، فتأمل فيه .
هذا هي التوجيهات الخمسة التى ارتكبوها القوم فى تأويل المثل

الافلاطونية ولا يصلح شئ منها لتصحيح العلم سوى ارباب الانواع ، لعدم صحة بعضها و عدم جواز بعض آخر للعلم ومخالفة بعض لكلامهم .

و اقول : اما ارباب الانواع من العقول القائمة بذواتها ، فعندى فيه نظر، و هو ان هذه موجودات عينية لاذهنية فيمكن ان يقال: ان علمه بتلك العقول قبل كونها كان على اى كيفية ، هل بصور مرتسمة فى ذاته ، تعالى ، او بعقول مباينة ، او بامر آخر ، فيعود الكلام جذعاً ، فيلزم التسلسل او القول بأنه لا علم له ، تعالى ، ببعض الموجودات قبل كونها . و القائل بالمثثل هرب من ذلك الى ذلك ، فقد وقع فيما هرب عنه .

وايضاً هذه العقول اما موجودة مترتبة او غير مترتبة بل مجتمعة فى صقع العقل الاول ، اى فى وجوده الجمعى اومع العقل الاول فى مرتبة واحدة ، اذ لا معنى لوجودها قبله لانه المعلول الاول ولا موجود قبله الا البارى ، عز شأنه ، فعلى الاول لا يكون صوراً علمية للبارى ، تعالى ، اذ يجب ان لا يكون البارى ، تعالى ، عالماً بكل منهما فى مرتبة الآخر ، وعلى الثانى يؤل الى مذهب العلم الحضورى الذى كان يقول به ثاليس الملى ، وقدمر بطلانه ، ولا يكون الصور العلمية ذوات مجردة نورية عليحدة ، و هذا خلاف ما صرحوا به . وعلى الثالث ، يلزم صدور الكثرة عن الواحد ، ولا علم شقاً آخر اولى بالاسكات الا السكوت ، فانا لا انكر كونهم قائلين بهذه العقول ، لكن كونهم صوراً علمية مما ينقبض عنه العقول .

۱ - قائل بمثل جهت تصحيح علم مبدأ قائل بمثل نورى نشده است و اين از امور مسلم نزد ارباب حكمت است .

تحقیق دقیق و تدقیق رشیق

واعلم : انه قد خطر فی توجیه کلام افلاطون توجیه مصون عن الخطاء بحسب الظاهر والکمون، و هو ان افلاطون ومن تبع طریقه من العرفاء الواصلین ذهبوا الی ان العالم خمسة :

الاول - عالم الذات المحض والوجود الصرف الغير المشوب بالغير صفة وذاتا ، وهذا حضرة الغیب المطلق و غیب الغیوب^۱.

والثانی - عالم الربوبیة واللاهوت ، وهو عالم الاسماء والصفات و عالم الایان الثابتة فی الحضرة العلمية اعنی تجلیه ، تعالی ، بصفاته واسمائیه ، وهو المسمى بعالم الواحدیه، کما ان الاول بالعالم الاحدیة.

و الثالث - عالم العقول المجردة النورية المصطلح عندهم بعالم الجبروت و هناك عالم النفوس المجردة المتعلقة بالافلاك واشباهها.

والرابع - عالم امثال وهو البرزخ بین العالمین و یسمى بعالم الملكوت والمثال المطلق والخیال المطلق والمثل المعلقة .

والخامس - عالم طبیعة والاجسام .

وقد یضاف الی هذه العوالم عالم الانسان الكامل الجامع للاربعة فی السلسلة الصعودیة ، فعالم الملك اعنی الاجسام عندهم مظهر عالم

۱ - مرحوم آخوند ملا نظر علی مؤلف نامدار توجه نموده است که تفرقه بین مقام ذات و احدیت و اسماء و صفات یعنی و احدیت از مختصات عرفاست نه حکما ، اعم از حکمای اشراق و فلاسفه مشاء یا رواق و انسان کامل را هم حکما جامع کلیه حضرات به نحوی که عرفا قائلند نمیدانند چه آنکه آنها نهایت کمال آدمی را اتصال به رب النوع خود میدانند این کجا و مشرب عرفا کجا؟ - درن درن درندبی، اناعلی بن الحسین المغربي -

الملكوت و هو مظهر عالم الجبروت و هو مظهر عالم الاعيان و هو مظهر الذات الحقّة الصرفة ، فالكل مظاهر ذاتة و تجليات وجوده و شئوناته . وهذا معنى ما قيل : ان العالم هو الظل الثاني اى فى الوجود . والعالم ليس الا وجود الحق الظاهر فى المظاهر ، فلا وجود الا للحق ، والحق هوية العالم و روحه . ولهذا قالوا : العالم غيب لم يظهر قطّ والحق هو الظاهر ما غاب قطّ ، و اهل الظاهر على عكس ذلك ، فيقولون : العالم ظاهر ما غاب اقشّط والحق غيب فيهم . وكل هؤلاء عبيد السوى و قد عافى الله عبيده عن هذا الداء ، هذا كلام ابن الجمهور المشهور .

واذا علمت ذلك فاعلم انه ليس ببعيد ان يكون مراده من المثل هو عالم الاعيان الثابتة ، فانه لما ثبت ان الكل مظاهر اسمائه و صفاته فاذا علم صفاته علم جميع معلولاته كما كان اذا علم الذات فقط قد علم جميعها ، ولما كانت تلك الصفات مع كونها متحدة مع ذاته بحسب الوجود والهوية موجودة بوجود ذاته متغايرة بحسب المفهوم والاعتبار صار هذا التغاير سبباً لتضاد الموجودات وتعاقد المكثّنات ، فالعلم بها علم بها على نحو اكمل وطريق اتم علماً بسيطاً بحسب الخارج مفصلاً بحسب الاعتبار من غير ان يقتضى هذا الاعتبار وجود ذوات المعلومات الخارجية بالفعل ، وهذا هو العلم الاجمالى الذى هو عين التفصيل ، و سنذكره .

فلا يكون للاسماء والصفات وجوداً عليحدة الوجود مسمياتها ، لكن للمعتبر ان يعتبر ذات المسمى اولاً بدونها ثم معها .

ولا يخفى ان الاسماء والصفات صوراً مجردة نورية ، وهذا مصرح به فى كتبهم و يمكن تأويل المثل على ذلك ولا مفسدة اصلاً . ولا يمنعه

١ - والحق ان الحق هو الظاهر الباطن و هو الغيب المحض والظاهر

الصرف .

ان تكون افلاطون قائلاً بالعقول النورية ايضاً كما هو ظاهر لمن تأمل المقام . وعلى ماقررنا من المراد اندفع شبهة اورده على الاستاد (مدظله) وهى : ان عالم الاسماء والصفات امور متكررة بل غير متناهية وكيف يجوز صدورها عن الواحد الحق فى مرتبة واحدة ؟.

و قال (مدظله) فى الجواب: انها ليست بمجمولة ، بل تحققها بلا جعل الواجب ، تعالى شأنه ، و تحقيقه ما ذكرناه و ليس عندى ما يدفع هذا المذهب ، والله اعلم بحقيقة المطلب ، الا ما اورده عليه انه حينئذ يكون علمه و سائر صفاته علة للموجودات .

و فيه ان القائل بعليته لا يقول بان العلم من حيث هو علة بل من حيث هو عين ذاته و ذاته علة يكون علة ، فمرجع العلية حينئذ هو الذات لاسائر الصفات . ولا يصح قول المحقق الدوانى المفتخر بالصدىقى : لما كان علمه ، تعالى . مبدء للممكنات و مخصصاً لوجودها كان قدرة . لأن امثال ذلك انما نشأ من الغفلة عن الحيثيات والاعتباران ، و حسب ان ليس لهما مدخل فى الاحكام الحكيمية ، وهم يقولون : لولا الحيثيات لبطلت الحكمة .

الهدية الخامسة

فى مذهب المتأخرين من العلم الاجمالى

واعلم : ان المتأخرين لما ذهبوا الى ان علمه ، تعالى ، بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول الصور لمافيه مأمراً ، وزعموا ، ان

١ - والمشهور ان نسبة علمه الى الموجودات ، نسبة واحدة وان المخصص للايجاد و وقوع شئ فى مرتبة او مقام اوزمان مستند الى ارادته الازلية ...

حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها لاقبلها، ولا بد من القول بعلمه، تعالى، قبل الایجاد حتى يتحقق الاختيار، ولما سبق من الادلة، فاضطروا انى علم اجمالى هو عين ذاته مقدم على جميع الایجادات، وذكروا فى اثباته و بيان معانيه وجوهاً ثلاثة :

احدها: مامر فى تقرير المذاهب، وه والذى ذكرناه فى تقرير المثل آنفاً، وذكره سيد الاعاظم المحقق الداماد «رحمه الله» وغيره، وتحقيقه قدمر،

و يعضده ما قال بعض المحققين : ان وجود المعلول لما كان رشح وجود العلة وفيضاً منه، فكان الوجود قد زاد عليه و فاض على غيره، فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة فى وجود ما هو علة لها حقيقة، وهذا هو المسمى عندهم بالوجود الجمعى، فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بالجميع على الاجمال، فوجود العلة هو صورة الجميع، لكن بلاكثرة فى ذاته، تعالى.

وهذا احدى معانى كلام المعلم الثانى «فهو الكل فى وحدة» فهو، تعالى، يعلم من ذاته جميع مصنوعاته متميزاً، وهو الوحدة فى الكثرة، وهذا طور وراء طور العقل.

و ثانيها: مامر من انه، تعالى، عالم من ذاته، تعالى، بالكل، لكن بالتمييز.

و ثالثها: ما افاده المحقق الخفى، ان علمه، تعالى، اجمالاً عبارة عن كونه مبدءاً لانكشاف الاشياء، فكونه، تعالى، عالماً عبارة عن تمكنه من العلم والانكشاف.

و لعل مآل الاخيرين واحد، اذ كون ذاته علماً بالكل بالتمييز لا معنى

له الاكون ذاته مبدء الانكشاف ، ولا نفهم له معنى عليحدة .

وقداورد المتأخرون من المتكلمين ايراداً مشكلاً، حرره المدقق (زيدجماله) بان العلم الاجمالى مطلقاً ليس بشئ ، اذلاشك ان العلم العلم التفصيلى وهو الاستحضار بالفعل ، مرتبة فوق تلك المرتبة ، و كمال اتم ، فلولم يكن ثابتاً للواجب ، تعالى ، فى مرتبة ذاته ، وانما يثبت له بعد ذلك بعدان يوجد غيره ، فيلزم اتصافه ، تعالى ، فى مرتبة ذاته بالنقص و الخلو عن ذلك الكمال ، تعالى عن ذلك . انتهى .

ولا يخفى ان هذا التقرير لايرد على التوجيه الاول ، اذفيه على التوجيه الاول استحضار بالفعل على وجه اتم ، فكيف يقال ، انه لاستحضار هناك بالفعل ، فيجب ان يدعى فى رده ، انلاشك ان هذا النحو من الادراك ناقص فى الكمالية على النحو التفصيلى من الادراك . ولا ريب فى انه لايسوغ ادعاء البديهة فى ذلك ، و لعل ذلك الادعاء مبنى على الالفة بالمحسوس ، فلماكان يرى ان العلم بعشرة رجال على التفصيل اكمل من العلم بها على الاجمال ، ادعى ذلك فى الواجب ، تعالى ، ابضاً ، ولم يعلم ان العلم التفصيلى انمايكون على نحو يتطرق فيه التغيير وذهاب بعض عند وصول بعض مأخوذ فى حقيقته ، بخلاف الاجمالى المذكور ، فانه على نحو لايتغير فيه اصلاً ، مع ان هذا الاجمال تفصيل بلا تغيّر ، فهو اكمل انحاء العلوم ، و هذه الطائفة بمعزل عن فهم ذلك المراد . هذا ما افاده الاستاد واجاد ، جعله الله من الاختيار العباد .

نعم يرد هذا على الوجهين الاخيرين مع مافيها من السخافة ، فان البديهة حاكمة على ان التمكن ليس بعلم والقوة ليس بفعل ، فيكون تسميته علمه ، تعالى ، بذاته علماً بالاشياء اجمالاً ، مجازاً لانه كما ان العلم الاجمالى علة للتفصيلى ، كذلك ذاته ، تعالى ، علة للمعلومات المفصلة ،

كما صرح به بعض المحققين ، ولم يكن عالماً بالاشياء حقيقة ، وعلى ما حققنا من وجوه العلم الاجمالي ، وان الوجه الاول حق حقيق بالتصديق من انه هو الكل في وحدة ولا يتشلم وحدة الذات بكثرة الشئون ذاتية ، فلا يرد ما اورد عليه من انه كيف يتميز بصورة واحدة مبائة في الحقيقة لحقائق مختلفة تلك الحقائق المختلفة في نظر العالم بدون صور تلك الحقائق المتباينة وليس هذا الانمايز المعدومات ، فانه اين تلك المعلومات وكيف يتخالف و يتميز المعدومات الصرفة ، لنا من تحقيق كيفية ذلك ، وهذا ما قيل : ان الواجب كل الاشياء ، وهكذا كل بسيط الحقيقة ، فتأمل ، لكن لا يمكن القول بذلك لمن قال ان حضور العلة غير حضور المعلول ، بل مستلزم له ، كما لا يخفى .

تفصيل لدفع ما قيل

واعلم : ان صدر الحكماء حاول اثبات كون البسيط الحقيقة كل الاشياء وكل الوجود ، كما قال به ارسطو في اثولوجيا بالبرهان ، فقال في كتبه : كل ماهو بسيط الحقيقة فهو بوحدة كل الاشياء لا يعوزه شئ منها الا ماهو من باب النقايس والاعدام والامكانات ، فانك اذا قلت : ج ليس ب ، فحيثية كونه ج ان كان بعينه حيثية انه ليس ب ، حتى ان يكون ج بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته ، فكانت ذاته امراً عديماً ، ولكان كل من عقل ج ، عقل ليس ب ، لكن ، التالي باطل فالمقدم كذلك . فثبت ان موضوع الجسمية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ، و من معنى عدمي به يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوقة عنه ، فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مطلقاً ، فبعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة مطلقاً فغير مسلوب عنه

امروجودى ، فثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام
لا من حيث النقايس و الاعدام ، و بهذا ثبت علمه بالموجودات علماً
بسيطاً و حضورها عنده على وجه اعلى و اتم . انتهى .

و عندى فيه ابحاث عرضتها على الاستاد ، رفع شأنه ، و لم يأت بشئ
يسمن او يغنى عن جوع اما اولاً : فلان غاية ما اورده صدر الافاضل من
الدليل ان لج حيثتان ، و اما ان تلك الحيثيتين ذاتيتان ، فلا يثبت
بمجرد تعدد الحيثيات تعدد الذات . لم لا يجوز ان يكونا اعتباريين ،
او احدهما حقيقية و الآخر اعتبارية .

فان قلت : الحيثية الاعتبارية الواقعة موضوعاً ، لا يجوز ان يكون
اعتبارية محضة ، فيكون نفس امرية ، و الحيثية النفس الامرية تنافى
انبساطاً ، اذ البسيط مالا يتعدد حيثياته اصلاً . الا ترى ان الممكن زوج
تركيبى من الامكان و الوجوب ، مع انها اعتباريان ، لكن لما كان هذين
نفس امريين اوجب التركيب فى الذات ، و البارى ، تعالى ، برى عن امثال
هذه التركيبات . فالمراد من الذاتى ان يكون ثابتاً لشئ من حيث ذاته ،
مع قطع النظر عن شئ آخر ، و لاشك ان امثال هذه الحيثيات لا يكون
ثابتاً له فى حد ذاته البسيطة الحقّة ، فالمراد من التركيب فى الذات هو
امثال هذه التركيبات ، و لا ريب انه لازم من الدليل .

قلت : لاشك ان فى قولنا : ج ليس ب ، حيثتان ، حيثة انه ج ،
و حيثة انه ليس ب ، و الحيثية الأولى ذاته بذاته ، و الحيثية الثانية
منتزعة عنه بالاضافة الى ب . و ليت شعرى من اين يلزم التعدد فى الذات
ولو بالحيثيات ، بخلاف الممكن ، فان وجوده و ماهيته حيثتان داخلتان
فى الذات .

و اما ثانياً : فلان قوله : فكانت ذاته امراً عديمياً ممنوع ، كلف ،

والبارى، تعالى، من حيث ذاته و وجوده مصداق لسلب عمرو مثلاً مع انه فى ذاته وجود صر ف.

و ثالثاً : ان قوله . لكان كل من عقل ج عقل ليس ب . ممنوع ، اذ ليس ذات ج بعينه حقيقة ليس ب ، ليلزم المذكور ، بل ذاته مصداق و منشأ لاتنزاع هذا المفهوم بنفس ذاته ، ولا يلزم من تصور المنتزع عنه تصور المنتزع عنه .

ورابعاً : ان الدليل لو تم لدل على عدم جواز سلب العدمات عنه ، تعالى ، ايضاً ، والفرق بان سلب الأمر الوجودى يستدعى حيثية موجودة ، بخلاف سلب الأمر العدمى ، تحكم بحت . اذ غاية ما ثبت بالدليل ، ان الموجبة يستدعى وجود الموضوع ، ولم يقل بذلك احد فى السالبة المحصلة ، وان قالوا ذلك فى السالبة المحمول ، والسالبة هي هنا محصلة ، فلا يستدعى ثبوت الموضوع سواء كان المحمول امرأ موجوداً ، او معدوماً ، والفرق خروج عن مقتضى البرهان فيما لا بدية يقتضيه ، فلو استدعى سلب الوجودات الحيثية الموجودة ، استدعاه سلب العدمات ، بلافرق . وخامساً : انك تعلم بدية انه يمكن سلب جميع الاشياء عنه ، تعالى ، فعلى هذا الدليل يلزم تعدد الجهات الحقيقية فيه ، تعالى .

فان قيل : المسلوب عنه النقيضة والاعدام لا الوجودات .

قلنا : ذلك ممنوع ، وهل انت الابدد اثباته . وغاية ما يمكن ان يقال : ان فى صورة سلب العدمات يكفى فيه نفس الوجود ، بخلاف صورة سلب الامور الوجودية ، فانه لا يكفى فيه صرف الوجود ، والا لم يكن سلبها عنه ، والالزم سلب افراد الشئ عن ذلك الشئ ، فيحتاج الى حيثية عدمية .

ولا يخفى انه حينئذ يكون دليلاً على حدة لا الدليل المذكور فى كلامه ،

قد ذكره بعض المحققين في توضيح مرامه حيث قال : وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان صرف الوجود وكل وجود مترشح منه ، فكل وجود او كمال وجود انبسط على هياكل الموجودات مشوباً بالعدمات والنقائص مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام غير مشوب بالنقيصة ، فاذا سلب عنه شئ فانه ' يسلب عنه باعتبار نقصه لا باعتبار وجوده . فاذا قبل : الواجب ليس بجسم مثلاً ، فالمسلوب عنه ليس الانقاص الجسمي لوجوده ، فان ذاته لو كانت بذاته مصداقاً لوجوده ، لزم ان لا يكون ذاته عين حقيقة الوجود ، لان عين حقيقة الشئ لا يكون مصداقاً لسلب شئ من افراد ذلك الشئ ، والالم يكن طبيعة ذلك الشئ وذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرعة عين المعرفة و نور حدقة البصيرة ، فاعرفه ان كنت اهلاً لذلك . انتهى كلامه .

والظاهر ان عوده عن تفصيل دليل استاده الى ما افاده متضمن لعدم اعتماده على مفاده .

لوح عقلي وقلم عرشى

واعلم : ان المحقق الخفري و من تبعه ومن استتبعه ، ذهبوا في علمه ، تعالى ، التفصيلي الذي هو عين وجودات الاشياء الى مراتب اربع :
الاول : ما عبر عنه بالقلم والنور والعقل ، وهذا وجه الجمع بين الاحاديث الواردة في الشريعة من ان اول ما خلق الله العقل ، وتارة انه القلم واخرى انه نوري ، فان هذه الامور حقيقة امر واحد ، فان الصادر الاول باعتبارانه مجرد عاقل عبر عنه بالعقل و باعتبار انه واسطة في افاضة نقوش

١ - في الشرع وعبر عنه بالعقل الكل عند الصوفية و بالعقول عند الحكماء . خفري ره .

ماسيوجد الى يوم القيام فى الواح النفوس المجردة الفلكية ، عبّرعنه بانقلم ، وباعتبار ان تلقى الوحى من حضرة الرّب ، تعالى ، انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية الى ذلك الجوهر المجرد الذى هو ظاهر فى نفسه و سبب لانكشاف المعالم الربانية لتلك الذات المقدسة، كما ان النور ظاهر بذاته مظهر لغيره عبّرعنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة وعلى سائر الذوات المطهرة المنشعبة عنها. كذا ذكره بعض المحققين .
واورد عليه المدقق زيد جماله : انه لا يخفى ان العقل على ما اثبتته العقلاء مخالف للشرع ، لأنهم زعموا قدمه ، وقد علم من الشرع حدوث العالم . انتهى .

واقول : كلام ذلك المحقق مبنى على ما ذهب اليه بعض من ان النفس المحمدية ، صلى الله عليه وآله مغارة لذلك الجوهر المجرد الذى هو الصادر الاول و نفسه صلى الله عليه وآله فى السلسلة الصعودية يصل اليه فى السلسلة النزولية .

واما ما افاده بعض الواصلين كالسيد الداماد و صدر الحكماء وتلميذه انفيض الكاشى من انه عينه ، فهو حق ظاهر مستفاد من احاديث الاوتاد، فلا اشكال حينئذ فى قوله : «نورى» ولا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف فى تصحيح الاضافة وليس كون النفس المحمدية صلى الله عليه وآله صادراً اولاً مخالفاً للشرع ، و بعد تسليم ان حدوث العالم قد ثبت من الشرع^١ لا يلزم الاعتراف بقدّم النفس المحمدية صلى الله عليه وآله، اذ كون المجرد قديماً موقوف على ثبوت ان الحادث^٢ مسبوق بمادة، ومدة، ولم يثبت ذلك ،

١- والحاصل ان العقل على ما اثبتته المشرعة لا ينافى الشرع الدال على الحدوث وكون ما قال به الحكماء منافياً له لا يستلزم انكاره بالمرّة ، مع ان الاحاديث على اثبات العقل متظاهرة . منه

٢ - فمالم يكن مسبوقاً بهما كما المجرد لا يكون حادثاً . م ق

عند المتأخرين، كما حقق في مظانه ، وليس المقام مما يسع تحقيق الكلام والباطن في طي الحاضر الشاهد .

واعلم : ان ادلة اثبات العقل مما لا يفيد تعدده في السلسلة الطولية، بل غاية ما يفيد الادلة على تقدير تمامه اثبات العقل الكل الذي هو المصادر الاول ، وهو مشتمل عرضاً على شعب غير متناهية ، ويؤيده احاديث كثيرة .

والثاني : مرتبة النفس الكل في اصطلاح الصوفية اذ ذلك هو النفس العلية العلوية في اصطلاح الشرع ، و يندرج فيه النفوس الانسانية المنشعبة منه، كما ان عقولهم منشعبة من العقل الكل .

الثالث: كتاب المحو والاثبات^٢ سميت به لان الصور المرتسمة فيها لما كانت صوراً للجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى و تثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها .

والرابع : عالم الطبايع والاجسام^٣. وقال بعض المحققين : وانما احتيج في علمه ، تعالى بالاشياء الى هذه المراتب ، لانه ، تعالى ، يجب

١ - والوح المحفوظ في اصطلاح الشرع والنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء خفى .

٢ - وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية و هي النقوش المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية ، فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود، تعالى؛ خفى .

٣ - اي الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها، فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة اليجاد . خفى .

ان لا ينفك عن العلم بالاشياء فى شئ من المراتب فى نفس الامر، فكما انه، تعالى، يعلم الاشياء فى مرتبة ايجادها العينية بعين تلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم الاشياء فى جميع المراتب السابقة على ايجادها وهى مراتب وجودات عللها، فالوليها : مرتبة وجوده، تعالى، وهو علة العلل، وثانيها: مرتبة وجودات العقول، فوجودات تلك العقول، علوم تفصيلية له، تعالى، بذواتها وعلم اجمالى بمعلولاتها، وكذلك الحال فى مرتبة النفوس، فما يمكن فى العقول يصير تفصيلياً فى النفوس وهناك يمتاز الماهيات، ولهذا المعنى عبّروا عن هذه المرتبة باللوح كما عن السابق بالقلم، وهذه هى مراتب العلم الاجمالى وماسوى المرتبة الاولى اعنى علمه، تعالى، بذاته من العقول والنفوس وكذلك كتاب المحو والاثبات والطبايع هى مراتب علمه التفصيلى، لكن علمه بذاته اجمالى بحت وكل من الاخيرتين تفصيلى بحت والمتوسطان متوسطان اعنى تفصيلية باعتبار واجمالى باعتبار. انتهى كلامه ماخصاً.

واورد عليه المدقق، زيد جماله، بقوله : وفيه نظر اما اولاً: فلانه،

١- اى علمه بالاشياء بذاته المقدس والافان وجوده تعالى علم تفصيلى له بذاته كما صرح به نفس ذلك المحقق اعنى مولانا عبدالرزاق اللاهيجى فى ضمن بيان الاحتياج الى المراتب الاربع. ق ر ه

١ - وفيه انا نمنع كون العلم التفصيلى كمالاته تعالى. خ ل ما كان هذا موجوداً فى هذه النسخة و انما كتبت من عند نفسى لاستبعادى ان يكون قوله : بل علمه الى آخره من تنمة كلام المعارض، بل الظاهر انه من كلام المجيب اعنى صاحب الرسالة كما يشعر به جوابه عن الاعتراض الثانى بقوله قدمران غرضه (الى آخره) و الظاهر ضبطه فى النسخة الا ان يقال ان قوله : بل علمه الكمالى من تنمة كلام المعارض اعنى المدقق آقا جمال، رحمه الله، ايضاً وهو بعيد، والله يعلم. م ق

لا حاجة في علمه ، تعالى ، الى هذه المراتب ، والالزم احتياجه ، تعالى ، في صفة الكمال الى غيره واتصافه بالكمال بعدما لم يكن بل علمه الكمالى بزعمهم ليس الا علمه الاجمالى ، ولا حاجة الى اثبات مراتب العلم التفصيلى ، لكن الامر كذلك فى نفس الامر اى ان كل موجود فهو مع ما فيه من الصور حاضر عنده ، تعالى ، و ظاهر ليديه ، ومنه يظهر علمه التفصيلى على التفصيل المذكور ، لانه يجب البتة اثبات تلك المراتب لتصحيح علمه ، تعالى ،

ولا يخفى ان غاية ما ادعاه بعض المحققين : ان الله ، تعالى ، يجب ان يعلم الاشياء فى مرتبة العقل مثلاً ، لانه لولا ذلك لما كان له علم والعلم بالكل فى مرتبته بالارتسام فيه لا يسمى احتياجاً له ، تعالى ، الى العقل فى علمه ، كما حققه سلطان العلماء ، ولوسلم فلا مانع منه ، اذ قد حقق ان الكمالى هو الاجمالى كما اعترف به هذا المدقق .

فليت شعري انه بعد الاعتراف بذلك هنالك ما معنى قوله : والالزم احتياجه ، تعالى ، فى صفة كمال الى غير .

وقال : اما ثانياً ، فلان وجوب عدم انفكاكه ، تعالى ، عن العلم بالاشياء فى جميع المراتب مسلم ، لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب ،

١ - اقول : مراد المدقق ، زيد جماله ، بعدم الضير من قوله فى احتياج الواجب ، تعالى ، فيه اى فى العلم التفصيلى الى غير ذاته المقدسة اعنى المراتب الاربع التى ذكرها المحقق الخفرى وغيره انما هو عدم الفير عند المشبتين لتلك المراتب الاربع بناء على زعمهم ان الكمال منحصر فى العلم الاجمالى و ليس التفصيلى كما لا اله تعالى ، فلا يضر الاحتياج فيه ، فلا يلزم منه الاعتراف الذى ادعاه المصنف اعنى مولانا الجيلانى فلا يرد التشنيع والاعتراض المذكور . فلا يفل . م ق عفى عنه

بل علمه الاجمالى ثابت فى جميع المراتب ، فهو يكفى بزعمهم .

وفيه بحث عندى ، اذ بناء هذا البحث ايضا على انه فهم من كلام بعض المحققين ان غرضه انه لولا تلك المراتب ، لما صح علمه ، تعالى ، بالاشياء ، فاورد انه لاجابة اليها ، لان علمه الاجمالى كاف بالعلم بالاشياء ، وقد مر ان غرضه ليس انه يجب ذلك لذلك ، بل انه لما كان كذلك فى نفس الامر يكون مراتب علمه التفصيلى كذلك ، ولا ينافى ثبوت العلم الاجمالى فى مرتبة العقل ، علمه ، تعالى ، بالكل فى مرتبته ايضا .

وقال : و اما ثالثا ، فلانه لو تم ما ذكره يلزم اثبات مراتب غير متناهية ولا وجه للتخصيص بالاربع ، اذ ان حوادث غير متناهية ، و يجب علمه ، تعالى ، بكل منها فى مرتبة وجود علته ، فيلزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه ، تعالى ، انتهى .

ولا يخفى : ان مراتب الوجود فى السلسلة النزولية عندهم اربعة : العقل ، والنفس المجرد ، والنفوس المنطبعة ، والاجسام ، وكل من الثلاثة الاول علة لما تحته ، وليس شئ من الاجسام علة لما بعده بل الافراد المتوالية معدات لتاليها ، وقد ثبت ان الله ، تعالى ، عالم بالمعلولات فى سلسلة عللها التى هى ثلاثة بعدد ذات الواجب ، فيكون الله ، تعالى ، مراتب اربع فى علمه التفصيلى ، وما ادرى ما العلل الغير المتناهية حتى يلزم منها علوم غير متناهية .

و اذا علمت هذا فلك ان تعتبر تلك المراتب فى العلم التفصيلى بالازوم محذورا كما لا يخفى .

الهدية السادسة

في تقرير مذهب صدر الحكما :

واعلم : انه لما قال بالعلم الاجمالى على الوجه الاول المذكور سابقاً ، قال : ان علمه ، تعالى ، بوجود الاشياء مع اليجاد ، هو عين وجودها ، وقد برهن عليه ببرهان عرشى ، هو ان اللوازم ثلاثة اقسام ، لوازم الماهية ، ولوازم الوجود الذهني ، و لوازم الوجود الخارجى ، والاولى : اعتبارية محضة لانها تابعة للماهية من حيث هي هي ، و الثانية : ذهنية محضة ، لانها تابعة للماهية الذهنية ، فتكون من المعقولات الثانية كالكلية مثلاً ، والثالثة : امور عينية ، لانها تابعة للوجود العيني كالحرارة للنار .

وبعد هذا فنقول : علمه ، تعالى ، بالاشياء اذا كان بصور مفصلة ، يجب ان يكون من لوازم ذاته ، كما اعترف ، به القائلون بالصور الزائدة ، والالكان لغيره في ذاته ، تعالى ، تأثير ، فلا يكون واجباً من كل جهة ، وهذه اللوازم ، لا تكون لوازم ذهنية له ، تعالى ، لاستحالة تصويره ، تعالى ، في عقل او نفس كما مر ، وليس له ماهية ، حتى يكون من لوازم ماهيته فيكون من لوازم وجوده ، تعالى ، لزوماً عينياً ، فيكون موجودات عينية كل منها متحققاً بنحو وجوده الاصيل ، فلا تكون صوراً كلية ، بل شخصية خارجية . انتهى .

وقال في موضع آخر : علمه بالجزئيات المادية على وزان فاعليته لها ، فان جهة اليجاد للاشياء والعالمية بها ، فيه واحدة ، كما برهن عليه ، فوجود الاشياء له ، عين علمه بها ، انتهى كلامه .

واقول : يترأى من ظاهر كلامه ، ان الله ، تعالى ، يعلم زيداً مثلاً

قبل ايجاده بالعلم الاجمالى ، و اما مع الایجاد فبعین وجوده ، وهذا انما
 ينصور اذا كان الله ، تعالى ، بالنسبة الى الاشياء قبل و بعد ، وليس كذلك كما
 سيحقق انشاء الله ، فما افاد فى كون العلم التفصيلى عين الاشياء حق تحقيق
 بالتصديق ، لكن كونه ، تعالى ، عالماً بزيد بعينه بعد وجوده مخالف
 للتحقيق فتأمل فان المقام دقيق .

الهدية السابعة

فى تحقيق العلم الانكشافى المنسوب الى شيخ الاشراف

فاعلم ان بعض المحققين افاد ، ان التعلق بالزمان يكون على وجوه :
 احدها - ان يكون تجدد اوضاع الفلك الراسم بحركته للزمان واقعا
 بالنسبة الى ذاته ، سواء كان حدوثه و وجوده مشروطاً بقطعة معينة من
 الزمان ام لا . و بهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات ماعدا
 الفلك الراسم زمانية .

و ثانيها - ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعا فى اوضاعه ، و
 بهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانياً .

و ثالثها - ان يكون حدوثه و وجوده متعلقاً بجزء معين من الزمان ،
 سواء كان تجدد الاوضاع بالقياس الى ذاته ام لا ، و بهذا الوجه يكون
 جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية .

والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها
 واقعا بالنسبة الى ذاته ، وبان وجوده لا يتبدل فى مكان ولا يتصور ان يكون
 وجود شئ مشروطاً بمكان ، فان المكان من اللوازم المتأخرة عن وجود
 الجسم بخلاف الزمان ، فانه معدن لوجود الحوادث ، فالاجسام بجميعها

مكانية بالمعنيين بخلاف كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع، فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة و اوضاعها بالنسبة اليها ، فهو مكانى بالمعنى الاخير فقط وليس شيئاً من المجردات حادثة و قديمة مكانياً بشئ من المعنيين.

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان المدرك الزماني و المكاني انما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية ، لأنه من حيث هوزماني و مكاني لا يمكن ان يكون الا جسماً ، والجسم من حيث هو جسم، ليس من شأنه الادراك، والا لكان كل جسم مدركاً ، بل لا بد ان يكون له قوة من شأنها الإدراك ، ويكون تلك القوة لامحالة قائمة به او بجزء منه ، وهى الآلة الجسمانية.

و المدرك بالآلة الجسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر فى زمانه او مكانه، لان المدرك بما كان ذا وضع و مكان وجهة، وكذا مدركه لا بد ان يكون كذلك ، والزمانيات والمكانيات مختلفة فى الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد، والادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك، فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام فى اى مكان و اى جهة و على اى وضع وفى اى زمان حاضراً لجسم آخر كذلك ، بل لا بد هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص و وضع معين ليتحقق الحضور الذى به يتحقق الادراك و ذلك ظاهر .

واما المدرك اذ لم يكن زمانياً ولا مكانياً بل متعالياً عن الزمان و المكان ، لا يكون اختلاف الاوضاع والازمنة الواقعة فى الزمانيات و السكانيات كائناً بالنسبة اليه ، بل يكون كائناً فيما بينها و بينه بعضها الى بعض ، فلا يتصور لشئ منها قرب و بعد بالنسبة اليه، فكل منها حاضر عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه ، ولذلك كان مدركاً لها دفعة واحدة و مرة غير مستمرة ، بل بتقديم وتأخير ، و يكون قرب بعضها الى بعض و

بعده عنه ، وكذا تقدّمه عليه وتأخيره عنه ايضاً مدرّكاً له البتة. انتهى.
 واورد بعض : ان كون الشئ زمانياً لا يتوقف على الانطباق عليه والا
 لما كان الجسم زمانياً ، بل يجوز ان يكون بسبب كونه معه فى الوجود ،
 ولا شك ان المجرّد مع الزمان فى الوجود فيكون زمانياً فلم يكن نسبته
 الى جميع الازمنة على السوية .

واجاب هذا المحقق عنه : أنه يصدق على المجرّد فى هذا اليوم انه
 موجود معه على ان يكون هذا اليوم ظرفاً ليصدق ، لا للمجرّد ، اذ لا تعلق
 للمجرّد بهذا اليوم مثلاً سوى كونه معه فى اصل الوجود ، و ذلك لعدم
 اختصاص وجود المجرّد بهذا اليوم ، بخلاف الحوادث الزمانية . فكما
 ان المجرّد يكون اليوم فى اليوم بمعنى معية معه فى اصل الوجود يكون
 اليوم فى الغد ايضاً بهذا المعنى ، اى معية فى اصل الوجود ، والغد انما
 هو مفقود فى اليوم بالنسبة الى اليوم بخصوصه لا بحسب النسبة فى اصل
 الوجود . انتهى .

و الحاصل انه ، تعالى ، فى الأزل يرى الاشياء
 فى الأبد بانكشاف ذواتها لديه والتجدد و التصرم ، انما هو بين تلك
 الاشياء اى فى بعضها بالنسبة الى بعض وليس فى علمه ، تعالى ، ماض وحال
 و مستقبل ، بان لا يعلم شئ ثم علم ، بل انما هذه الاحوال الثلاثة فى
 المعلومات بنسبة بعضها الى بعض ، وليس علمه ، تعالى ، بشئ من الاشياء
 بانصور المتقررة لافى ذاته ولا فى غيره ، بل جميع الاشياء حاضرة بذواتها
 مع مافيهما من الصور فى المدرك العالية او السافلة صادقة ام كاذبة تصويرية
 ام تصديقية و همية ام خيالية ، بل كل مدرك مع مدركها و مدركها
 منكشفة لديه ، تعالى ، و تلك الصور ليس علماً بذى الصور ، بل ذى
 الصور ايضاً منكشفة لديه عليحدة ، و هذا المذهب حق واقع ليس لها

من دافع .

وبهذا يندفع الشبهة المشهورة: من ان المعدومات رأساً والممتنعات لا تحقق لها فكيف يتعلق علمه ، تعالى ، بها ، والحوادث كيف يمكن حضورها قبل ازمنة وجوداتها ؟ .

اما الحوادث فلما مر من ان نسبة الباري ، تعالى ، الى الزمانيات على السوية فلامعدوم عنده .

واما عن المعدوم رأساً والممتنع : فلانها في حد ذاتهما لا تحقق لهما في الخارج، والله بكل شئ عليم، واذا ارتسما في شئ من المدارك يكونان متحققين و حاضرين بواسطة المدارك عند المدرك الاول ، تعالى شأنه. ولايرد ما افاده جبال المدققين من جواز كونه، تعالى ، زمانياً لما مر من التحقيق .

حق مفاض بعون الفياض

وانت بعدما تأملت فيما قرأناه عليك من ان الحضور اتم انحاء العلم، وان الله فاعل مختار وليس بزمانى ، وانه قبل الاشياء عالم بها ، وان اتحاد العاقل و المعقول ، لايفى عليه البديهة والبرهان، وان ارباب الانواع لا يصح ان تكون صوراً علمية ، وان كون العلم بالاشياء بالانطباع فى المبادئ العالية او بالاجمال قبل اليجاد وبالحضور بعد اليجاد ، بعيد عن صوب الرشاد ، لما فيه من الفساد ، للزوم تحقق المضى والحال و الاستقبال فى علم من هو برىء عن امثال هذه الاحوال .

وان القول بثبوت المعدومات مما ينقبض عنه العقل .

والقول بالاجمالى المنسوب الى الخفى ، سخيف .

وبالاجمالى المذكور المنسوب الى السيد السند الامير الداماد و

تلميذه الارشد، يحتاج الى تصفية فى الباطن بالرياضات الشاقة ولايساعده
البرهان الابعـد تلطيف لطيف ، خبير"على بطلان تلك المذاهب، وحقـية
ان الله يعلم الاشياء عند تعقل ذاته اجمالاً ومن الازل الى الابد، فى الازل
تفصيلاً، والعلم الكمائى هو الاجمالى ، و التفصيلى هو عين الذوات
الخارجية ، ولاقبلية او بعدية بالنسبة الى ذاته ، تعالى .

والعجب من المدقق الفخرى حيث اورد على هذا المذهب بانه يلزم
منه قدم كل حادث، ولم يعلم ان القائلين به لا يقولون ان الحوادث موجودة
فى الازل بل حاضرة فى الازل كل فى وقته لافى الازل، فليس الازل عندهم
ظرفاً لوجودها بل لحضورها .

وهذا تحقيق حق حقيقة العلم قبل اليجاد ، فعليك بفرض العناد
لعلك تطلع بالمراد و تخلص نفسك عن الفساد ، فانه ولى الارشاد الى
الطريق السداد .

دفع شبهة مشهورة على طريقة مذكورة

ومما ذكرنا من طريق علمه ، تعالى ، بالاشياء ، يندفع شبهة مشهورة
يرد على العلم بالاشياء .

حاصلها : ان معلوماته ، تعالى ، غير متناهية بالفعل ، فاذا كانت
موجودة بالفعل ، يلزم وجود امور غير متناهية بالفعل . ويبطله برهان
التسلسل .

و طريق الاندفاع بعد الاطلاع على مامر ظاهر ، لان برهان التسلسل
لايجرى فى الامور الموجودة المترتبة ، وهنالك كذلك ، كما لا يخفى ،
و ذلك لان الاجتماع شرط فى جريان البرهان ، كما حقق فى موضعه ،
وهذه الشبهة يرد ظاهراً على اكثر المذاهب سيما على الحـصولى الارتسامى،
و هو ظاهر .

وقال بعض المحققين فى شرحه على التجريد : ان الصور المتقررة فى ذاته ، تعالى ، عند الشيخ القائل بالعلم الحصى متناهية مع كون معلوماته غير متناهية و عدم غروب شئ عنه ، تعالى . وقال : ان للشيخ طريق فى بيان ذلك فى التعليقات غامض تحصيلها . انتهى .

و نحن بعون الله ، تعالى ، مستغنون عما يقولون ، ولا عضال هذا الاشكال ذهب بعضهم الى انه ، تعالى ، عالم فى الازل بالقوة بمعنى انه اذا كان شئ يعلمه .

وادعى بعض انه يوافق اخبار الاخيار .

ولا يخفى ما فيه لبراءة الواجب عن القوة وجوباً بالبديهة والبرهان ، ولتواتر الاحاديث على ان علمه ، تعالى ، بالاشياء ، قبل خلقها كعلمها بعد خلقها .

وذهب بعض من اشتهر بالاخبارية من المتأخرين فى رسالته الموسومة : (بدانشنامه) مدعى انه اصبح ملهما فى سحر الى ان معلوماته لاشئ محض ليس لها حصولاً فى نفسها ولا حصولاً فى غيرها . وقال : لم لا يجوز ان يكون الامور الغير المتناهية فى نفس ملاحظة البارى ، تعالى ، بحيث تتعلق بها الملاحظة بلائوت حصول لها قائم بها ، ويكون تلك الملاحظة عين ذات البارى ، ولم لا يجوز ان لا يكون تلك الامور فى حصولها فى تلك الملاحظة قائمة بالغير ، ولا يكون لها شخص جوهرى ، وما هو مسلم ان كل موجود فى نفسه له شخص موجود قائم بنفسه او بغيره ، و ذلك لا يستلزم كون الامر الحاصل بمجرد الملاحظة ايضاً كذلك ، بل الملاحظة انما تعلق بها . انتهى ملخصاً .

و ليت شعري ما مراده من هذا الكلام ، نعم كيف يعلم المخلوط بالالوهام ماهو المفاض بالالهام ، واما ظاهر المرام فلا يخفى مافيه ، لان معلوماته ، تعالى ، شئ البتة اذا لمعدوم المطلق لا يعلم بالبدئية ، والشئ اما موجود او معدوم والمعدوم اما معدوم في الخارج او معدوم مطلقاً ، والمعدوم المطلق ليس بشئ فيكون معدوماً خارجياً وموجوداً بنحو آخر من الوجود ، فالشئ اما موجود في الخارج او في نحو آخر ، و على التقديرين نقول تلك المعلومات غير متناهية و نجرى فيه براهين ابطال النسلسل .

وايضاً فيكون اما قائمة بذات الواجب او بغيره اذلا واسطة فيلزم المذاهب المذكورة ، فلا يكون مذهباً عليحدة .

والعجب انه قال : ان الملاحظة عين ذاته ، تعالى ، والاشياء حاصلة في تلك الملاحظة ، فانه قول حقيقة بقيام المعلومات الى ذاته ، تعالى . والقول بان ذلك قيام مجازي يقتضى القول بقيامها بذاتها حقيقة ، اذلا سبيل الى عدمها الصرف . وهل هو الاكتر على ماعنه قَر ، الا ان يقول بثبوت المعدومات في المرتبة وقدمّر مافيه .

والفرق بين الحصول في نفسه والحصول في غيره ، في استدعائهما انقيام اما بذاته او بغيره ، مخالفة لمقتضى البدئية ، ولهذا ادعى انه معلوم الهامى ، فتأمل ، في المقام . ولا يندفع الشبهة بما قيل : من ان معلوماته ، تعالى ، مترتبة في العلم بها بالبدئية ، فان علمه ، تعالى ، بها على اكمل طرق العلم ، وهو اللمى ، اعنى العلم بالمعلول من العلة ، فعلمه ، تعالى ، بها على الترتيب السببى والمسببى ، كما لا يخفى ، وقدمر ذلك ، فيجرى فيه البرهان .

ابداء مقال لدفع مايقال

ولا يخفى على من له تأمل صادق ، ان ما قال المحقق البهائي وتبعه المدقق الخونساري ، عليهما الرحمة والغفران ، من : ان علمه ، تعالى ، عين ذاته ، تعالى ، والذات مجهولة الكنه ، فكذلك العلم ، فلا يمكن ان يعلم كيفية العلم من لا يعلم مَنْ له العلم ، ولسنا مكلفين باستعلام كيفيته ، بل غاية ما امرنا به الاعتراف بانه ، تعالى ، عالم ، واما انه كيف علمه ، تعالى ، فلا .

و عندى فيه نظر لعدم البضاعة ، وهو انه لاشك ان العلم هو الانكشاف ، وانكشاف امور عند المدرك اما ان يكون دفعة وبصور وحدانية او تفصيلاً واحداً بعد واحد ، والعقل يحكم بهاتين المقدمتين فى بادى النظر وبالحصص العقلية فى الاخيرة .

فنقول ، قوله : ان العلم عين ذات الواجب ، اما ان يريد بذلك العلم التفصيلي او الاجمالى ، وعلى الاول يلزم تكثر الذات ، فلا نسلم ان العلم التفصيلي عين الذات . وعلى الثانى ، فمسلم انه عين ذاته ، تعالى ، لكن حينئذ غاية ما دل عليه الدليل ، ان لا يكون حقيقة علمه الاجمالى معلوماً للأحد ، وذلك مسلم وليس النزاع فيه بل انما النزاع فى كيفية علمه ، تعالى ، بالاشياء تفصيلاً .

هذا ما خطر بالبال ، والله ، تعالى ، ولئى الافضال ، مع كثرة الاشغال .

التحفة الخامسة ،

فى كيفية علمه ، تعالى ، بالجزئيات المادية المتغيرة

واعلم : ان ههنا شبهة ، وهو انه اذا لم يحضر عندنا جزئى ككون «زيد» خارج الدار فى آن حضر عندنا كونه فى الدار ، ثم حضر عندنا ككون

«زيد» خارج الدار ، يلزم التغير فى علمنا ، والواجب منزه عن التغير . قال الشيخ فى الشفا : لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لذاته عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلاً زمانياً محضاً ، بل على نحو آخر نبيته . فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً انها معدومة ، وتارة انها موجودة غير معدومة ، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية عليحدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات ، هذا خلف .

ثم الفاسدات ان عثقت بانماهية المجردة وما يتبعها مما لم يتشخص ، لم يعقل بماهى فاسدة . وادركت بماهى مقارنة للمادة و عوارض مادة وقت و تشخص ، لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة .

و نحن قد بينا فى كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانها مدرّك من حيث هى محسوسة او متخيلة بألة متجزية ، و كما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له ، كذلك كثير من التعقلات . بل الواجب الوجود !نما يعقل كل شئ على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ وشخص «ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض^٢ ولا فى السماء» وهذا من العجائب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة . انتهى .

و تحقيق الشيخ ان علمه ، تعالى ، ليس علماً زمانياً يكون فيه المضى واخويه ، كلام لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، كما مر ، ولولم يعلم من خارج ، ذهابه الى العلم الحسولى الارتسامى ، لا يمكن حمل كلامه الى ما هو حق التحقيق ، وقدمر بينانه ، واذا عرفت اصل الشبهة ومجمل جواب الشيخ ؛

فاقول : انت خير بعدم ورودها على ما اخترناه، لان الحوادث ازلا وابدأ حاضرة مع تغيراتها عنده ، تعالى ، من دون حاجة الى آلة متجزية ومن دون ان يتطرق اليه تغير وتبدل باعتبار وجوداتها العينية. وقد اورد انتأخرون على جواب الشيخ من ان كلامه المذكور من انه ، تعالى ، يعلم الجزئيات على وجه كلى ، يدل على ان الموجودات الفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ، ولا ينكشف عنده ، تعالى، باعتبار وجودها العينية الذى هو متغير باعتباره، ونفى هذا الانكشاف كفر صريح، ولهذا حكم الغزالي وغيرهم بكفرهم، لان الواجب مبدء لتلك الجزئيات ، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، فيجب ان يكونوا اما معترفين على علمه ، تعالى ، بالجزئيات على الوجه الجزئى ، واما منكرين للمقدمة المذكورة .

و تحقيق كلام الشيخ فى هذا المقام يحتاج الى بسط بساط التطويل، والاجمال اولى من التفصيل .

[بيان المذاهب فى التشخص]

فنقول : ان المشهور فى التشخص ثلاثة مذاهب :

الاول - ان التشخص امر موجود فى الخارج غير الماهية ، وليس له ماهية كلية ، والا لكان له ايضا تشخصا عليه ، بل متشخص بنفس ذاته، فيكون فى الماديات ماديتاً ، وفى المجرد مجرداً بالبديهة .

والثانى - ان التشخص امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج ، وانما هو نحو الوجود الخاص، كما هو رأى الفارابى اعتبارى مثله، فالوجود فى الخارج ماهية نوعية مكتنفة بعوارض مشخصة، اذا دركت بالحواس تصير جزئية ، وبالعقل كلية .

و هذا ما يقولون : ان التفاوت بين الكلية والجزئية انما هو فى نحوى

الادراك ، لافى ذات المدرك .

والثالث - ان التشخص امر منتزع من الماهية بحسب ارتباطها الخاص بالفاعل ، فاذا ادرك هذا الارتباط الخاص الخارجى صار جزئياً والا فكلياً ، سواء كان الادراك بالاحساس او بالتعقل او بغيرهما . واذا عرفت هذا فنقول ، غرض الشيخ ، ان العلم بالجزئيات ليس على نحو الجزئية التى يدركها الإحساس او التخيل ، بل انما هو على طريقة التعقل . فهو فى صدد رفع التشنيع ، اعنى الاحساس والتخيل عنه ، تعالى ، لما ثبت عنده من عدم جوازهما عليه ، تعالى ، وصريح كلامه ينادى باعلى صوت على ذلك . وهذا ما ارتكبه السيد السند ، اسكنه الله صدر الجنان ومعاصره الجليل .

قال سيد المدققين : ليس الشخص الجوهرى الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع ، ولا يدخل فيه امر زائد على الماهية النوعية ، ولذلك اذا سئل عنه بما هو ، يقع النوع فى الجواب ، فان ادرك الشخص المذكور بالحس ، كان تصويره مانعاً عن فرض اشتراكه ، وان ادرك لا بالحس ، كان غير مانع وان كان المدرك واحداً فى الصورتين . مثلاً : اذا علمت مخاطبك ما علمته بالحس ، وقلت : فطرة ماء متقدر بالمقدار الكذائى فى الأين الكذائى وغير ذلك ، حتى يتصور المخاطب قطرة ماء متصف بجميع الصفات التى ادركت القطرة متصفة بها فى الحس ، فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة ، وتصور مخاطبك لا يمنع منها ، مع ان المتصور واحد . فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسى لا امر فى المتصور يخصه بحيث يصير جزئياً ، وكيف لا ، وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعاً عن الشركة ، وان كان اكثر صفاته بل ماهيته مجهولة حينئذ .

واذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون مانعاً عن الشركة ، وقد

لا يكون بحسب نحوى الادراك ، فاعلم : ان ماذهب اليه الحكماء من ان علمه ، تعالى ، بالجزئى على الوجه الكلى ، اشارة الى ان علمه الشامل ، ليس على وجه الاحساس والتخيل المانعين عن الشركة ولا محذور فيه ، ولا يلزم من ذلك ان يخرج من علمه جزئى اصلاً . انتهى .

والحاصل : انه ، تعالى ، يعلم زيداً ، مثلاً ، بعنوان كونه ماهية كلية محفوفة بعوارض كلية ، وانضمام الكلى الى الكلى وان كان لا يمنع عن الشركة ، لكن من انضمام الكليات المذكورة بعضها الى بعض يحصل صورة كلية منحصرة فى الخارج فى شخص هوزيد ، وكذلك عمرو وأبكرأ وغيرهما . فهو تعالى ، يعلم الجزئيات على وجه كلى ، ولا يلزم عزوب شئ عن علمه ، تعالى ، حتى يلزم الكفر والزندقه . نعم لو كان التشخص امراً موجوداً فى الخارج ولا يكون ذى ماهية كلية معلومة له ، لكان كفراً ، واذا ليس فليس .

ومامر من انه نفى لانكشاف الجزئى بحسب الوجود العينى وذلك كفر ، لا يخفى سخافته ، اذ غاية ما ثبت من الشرع انه عالم بالاشياء ولا ينكره الشيخ . واما كفية علمه ، تعالى ، بهافلـم ثبت من الشرع حتى يكون منكـره كافرأ . فظهر ان التكفير ليس واقعاً موقعه . وغاية ما يرد على هذا المقام ما اورده المحقق اللاهـجى ، من ان التشخص انما هو بنحو من الارتباط بالجـاعـل لـابـنـحو من الادراك . و حاصـله ان التـفاوـت فى المدرك بحسب الواقع لابنحو من الادراك ، واما العوارض المكتنفة بالشخص ، فهى امارات للتشخص ، والمادة ولو احققها معدات للماهية لقبولها الارتباط الخاص ، فمناطق الجزئية التى هى من عوارض المفهوم ، انما هو بادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعى اعنى ادراك المرتبط بهذا النحو من الارتباط ، ومناطق الكلية التى هى أيضاً من عوارض المفهوم انما هو بالادراك ، لـابـهـذا النحو . فالاشياء الموجودة فى الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص ، فان ادركت بالعلم الحضرى او

بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجى كما فى الصور الخيالية كانت جزئيات ، وان ادركت بالصورة الغير الحاكية لنحو الارتباط كان يكون تنسورها حاكية عن نفس الماهية لاعن نحو وقوعها وارتباطها بالجاءل، كانت كليات ، فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط الخاص ، سواء كان بالحس او بغيره ، و مناط الكلية ادراك غير هذا النحو من الارتباط. انتهى .

واقول : لا يخفى ان الشيخ بعد ما ذهب الى العلم الحصىلى وارتسام صورة الماديات فى المجرى ، ولا يجوز ان يكون ذلك الا بعد تجريده عن الماديات للزوم التجزئة فى المدرك ، ولا شك ان الماهية المجردة عن العوارض المشخصة كلية ، فالجزئيات يكون البتة معلومة له ، تعالى ، على وجه كلى وصورة كلية كما مر ، فيكون الصورة المذكورة حاكية عن نفس الماهية ، ولو كانت حاكية عن نحو الارتباط أيضاً لكان ذلك الارتباط ايضاً على وجه كلى ، ولو كان منحصر فى فرد ، فلما كان قائلاً بالعلم الحصىلى ، لكان الأشياء الجزئية معلومة له ، تعالى ، على وجه كلى منحصر فى الفرد ، فلا عزوب لشئ عن علمه ولا تكفير عليه ، سواء كان مناط الجزئية هو نحو الادراك او الارتباط الخاص ، بعد ما ثبت ان المرتسم فى المجرى هو الماهية الكلية ، لكن لما كان مذهب الشيخ ان الماهية متأصلة ومحافظة بالعوارض^١ و التشخص امر اعتبارى والمشخص هو المادة والوضع والكم والكيف فيكون التفاوت بين الجزئية والكلية بنحو من الادراك كما مر .

١ - رئيس ، رضوان الله عليه ، تشخص را بوجود ميداند و مجعول نزد او انحاء وجوداتست نه ماهيات و اين منافات با اختيار او در علم حق و اعتقاد به صور مرتسمه در علم حق باشياء قبل از ايجاد ندارد ←

وجه المدقق السند ومن تابعه كلامه الى ما يوافق مرامه ، ولا يلزم منه تكفير على اى التقديرين ، نعم غاية ما يمكن ان يقال : انه لاشك ان زيد فى الخارج بحیثية لو اعتبر فى العقل لكان نفس تصوره مانعاً عن الشركة كما هو شأن ما هو منشأ انتزاع لشيء كما مر فى الوجود ، والالكان انتزاع كل شيء عن كل شيء جائزاً ، و تلك الحیثية الثابتة لزيد فى الخارج انما هو ارتباطها الخاص بالجاعل فمناط التشخيص لا يكون بمجرد الادراك ، هذا مع ان البدیة حاکمة بان زیداً فى الخارج شخص ، سواء ادركناه بالحس ام لا ، فمناط الجزئية هو ادراك هذا النحو من الارتباط ، سواء كان بالحضور او بالاحساس ، والكلية هو عدمها . وهذا هو الحق الحقیق بالتصديق .

وهی هنا ابـحاث اخر وكلمات اخرى ، رأینا الاعراض عنه الیق واحرى . ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام السيد السند من الخلل وفى سائر توجيهات المتأخرين لكلام الشيخ من الزلل ، و منه التوفیق على اصابة التحقيق .

اجمال فيه اكمال

ولا يخفى انه ورد فى الشريعة انه ، تعالى ، سمیع بصیر ، واوله القائلون بالعلم الحـصولی وامثاله ، الى العلم بالمسموعات و المبصرات وجعلوهما نوعین من العلم . والحق أنهما مشاهدة المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئى بالحضور عنده ، تعالى ، بنفس ذاتهما ، وهذا هو الحق المطابق لما حققناه من العلم الحضورى . وعلى اى

→

چه آنکه هر علم حصولی در مدرک مجرد تام ماهیت کلیست و اشکال اساسی بشیخ و اتباع او آنستکه ملاک علم را در ماهیات نه در انحاء وجودات دانسته که فصله صدر الحکماء ،

التقادير لا يتعلق على من قال بالعلم الحصولى تكفير حيث لم ينف السمع والبصر ولا العلم بالجزئيات ولا امر آخر مخالف لما هو ضرورى الدين ، اذ العلم بالجزئيات على وجه كلى جزئى ، ومشاهدة نفس ذوات الاشياء المسموعة والمبصرة ، ليس مما ثبت بداهة ولا هو من ضروريات الدين ، فمن كفرهم ، لهذين الامرين فقد اخطأ خطأ عظيماً .

التحفة السادسة

فى مسألة القضاء و القدر

واعلم : ان هذين المعنيين اما ان يلاحظ بالنسبة الى العلم او بالنسبة الى الوجود . وعلى الاول ، يكون القضاء عبارة عن العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته او الصور الحاصلة فيه . والمراد من القدر هو المعلومات التفصيلية ، وهذا ما قال بعض المحققين : من ان القضاء عبارة عن الحكم الالهى فى اعيان الموجودات على ما هى عليه من الاحوال الجارية من الازل الى الابد ، والقدر هو تفصيل ذلك الحكم بايجادها فى اوقاتها وازمانها التى هى يقتضى وقوع الاشياء فيها باستعداداتها الجزئية . فتعلق كل حال من احوال الاعيان بزمان معين وسبب معين ، عبارة عن القدر ، و سر القدر ، انه لا يمكن لعين من الاعيان الخلقية ان يظهر ذاتاً وصفة وفعلاً الا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتى الغير المتغير ، وذلك لان الله ، تعالى ، يعلم الخلق على ما هم عليه فى انفسهم ولا يحدث العلم فى المعلوم شيئاً الا حسب ما يقتضيه لسان استعداده كلياً و جزئياً .

و على الثانى : يكون المراد منها ، ما قال المحقق فى شرح الاشارات بقوله : فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم

ان يعلم الخلق على ما هم عليهم (كذا فى الأصل وانت خير بما فيه .

العقلى مجملة و مجتمعة على سبيل الابداع ، والقدر عبارة عن وجودها
فى موادها الخارجية ، بعد حصول شرائطها مفصلة ، واحداً بعدواحد،
كما جاء فى التنزيل فى قوله ، عز من قائل : «وان من شئ الا عندنا خزائنه^١
وما ننزله الا بقدر معلوم » انتهى .

وقديراد من القضاء على هذا التقدير : المرتسم فى المبادئ العالية ،
ومن القدر : ارتسامها فى النفوس الفلكية .

وقد افاد سيد الأعظم وسند الأفاخم ثالث المعلمين آية الله فى العالمين
فى بعض كتبه : ان القضاء على ضربين مختلفين علمى وعينى ، وكما يصح
ان يعنى به ظهور فى العلم وتمثل فى العالم العقلى ، فكذلك يصح ان يعنى
به وجود فى الالعيان .

ثم قال ما حاصله : ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت فى انفسها
وبقياس بعضها الى بعض ، مفتقرة الى الازمنة والامكنة الموجبة لحجاب
بعضها عن بعض ، لكنها بالقياس الى احاطة علم الله ، تعالى ، اليها علماً
اشراقياً وشهوداً تاماً وجودياً فى درجة واحدة من الشهود والوجود ،
لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية ، فلاتجدد فيها عند حضورها
لدى الحق الاول ، ولا افتقار لها فى هذا الشهود الى استعدادات هيولانية
واوضاع جسمانية ، فتحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة .
وقال : هذا هو المراد من المثل الافلاطونية . وقد مر الكلام فى
تأويل المثل الى هذا المعنى .

فيكون القضاء عنده عبارة عن هذا الانكشاف الدفعى ، والقدر عن تفاصيل
هذا الانكشاف .

ولا يخفى ان القضاء على كل من هذه المعانى لا يقبل التغير والتجدد .

وللقضاء معان يرتقى الى عشرة ذكرها بعض المحدثين :
منها ، الخلق والايجاد .

و منها ، الايجاب والالزام .

ومنهما ، الإعلام والتبيين ، وعلى هذا المعنى الاخير ورد حديث
اصبغ بن نباتة حيث قال امير البررة وقاصم اعناق الكفرة في جواب ما قال
الشيخ : وما القضاء وانقدر اللذان ماسرنا الابهما ؟ فقال : هو الامر
من الله ، تعالى ، ثم تلا قوله ، تعالى ، وقتى ربك الا تعبدوا الا اياه .
والعجب من الفاصل القوشجى حيث قال : ليس لهذا الحديث تأييد
لهذا المعنى .

ولا يخفى ما فيه ، واولى هذه المعانى الثلاثة اوليها ، لأنه يرجع الى
القضاء بالنسبة الى الوجود حقيقة ، واما الاخيرين ، فالاول منهما لا يتعلق
الا بالواجبات ، وعلى الثانى لا يتعلق الا بما اُمر عليه واجبا كان
و مستحبا ، او نهى عنه مكروها كان او حراما .

واعلم ان بعضاً من المحققين قال فى كتبه بعد ذكر المعنيين الاولين :
ان جميع الموجودات كلية وجزئية واقعة بقضاء الله وقدره ، اما فى غير
افعال العباد ، فعلى سبيل الحتم والجزم ، واما فى افعال العباد ، فعلى
سبيل التعليق على ارادتهم ، والمراد مما وقع فى حديث اصبغ المشهور ،
هو القضاء والقدر فى افعال العباد . ولا يفهم معناه ، اذ ما يفهم من ظاهر
ان القضاء فى افعال العباد معلقة على ارادتهم ، انه ، تعالى ، يقضى بانه
ان اراد زيد المجعى مثلاً فنقدر له ، والا فلا . وهذا مما يقتضى التشكيك
فى العلم الواجبى ، وهو كما ترى مما يتحاشى عنه العقل السليم .
وما ورد فى حديث اصبغ انما هو مبنى على كون القضاء بمعنى الامر ،

وهو احدى معانى القضاء ، و تفسيره ، عليه السلام ، بذلك مبنى على عدم استعداد الاصبع لفهم المعنى الدقيق ، كما هو مقتضى الدلالة -الولاية-خ- والارشاد، كما هو ظاهر لمن تأمل سلوكهم فى طريق الارشاد .

فالحق ان القضاء اما عبارة عن العلم الازلى الاجمالى او عن الصور العلمية او عن المرتسم فى العقل او عن الانكشاف الحضورى فى الازل .
والقدر اما عبارة عن وجودات الموجودات الخارجية فى اوقاتها الخاصة او عن النفوس الفلكية، وسيظهر لك ان شاء الله سر هذا التحقيق، فالقدر امر تابع للقضاء واقع على وفقه .

وعن على بن الحسين ، عليهما السلام ، قال : حدثنا ابي الحسين بن على عليهما السلام ، عن على بن ابي طالب عليه السلام ، يقول : الاعمال على ثلاثة احوال : فرائض ، وفضائل ، ومعاصى . فاما الفرائض فبأمر الله ، عز وجل ، وبرضاء الله وقضاء الله و تقديره ومشيته و علمه ، واما الفضائل فليست بأمر الله ولكن برضاء الله و بقضاء الله و بقدر الله ، تعالى ، وبمشية الله و بعلم الله . واما المعاصى فليست بأمر الله ، تعالى ، ولكن بقضاء الله و بقدر الله ، تعالى ، و بمشيته و علمه ، تعالى ، ثم يعاقب عليها .

وعن رسول الله ، صلى الله عليه وآله : من لم يرض بقضائى ولم يؤمن بقدرى فليتمس الهاغرى .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : فى كل قضاء الله خيرة .

وعنه ، صلى الله عليه وآله ، يقول : قدر الله ، تعالى ، المقادير قبل ان يخلق السماوات والارض بخمسين الف سنة .

وفى حديث آخر عن اهل بيت النبوة، بألفى عام قبل ان يخلق آدم .
وقال رجل لعلى بن الحسين ، عليهما السلام، جعلنى الله فداك، ابقدر يصيب الناس ما اصابهم ام يعمل ؟ فقال ان القدر والعمل بمنزلة الروح

والجسد ، فالروح بغير جسد لا يحسن ، والجسد بغير روح صورة لأحراك بها ، فاذا اجتمعا قويا وصلحا، كذاك العمل والقدر ، فلولم يكن القدر واقعاً على العمل ، لم يعرف الخالق من المخلوق ، وكان القدر شيئاً لا يحسن ، ولولم يكن العمل بموافقة من القدر ، لم يمض ولم يتم، ولكنهما باجتماعهما قويا ، والله العون لعباده الصالحين .

وهذه الاحاديث كما ترى تؤيد اركان ماقلنا من المعاني للقدر و القضاء .

ولا يخفى انه قد يستعمل كل منهما على معنى الآخر ، فتأمل فى المقام .

مقام تحيّر فيه الاعلام وزلّ لديه اقدام العظام

واعلم انه ورد فى الاحاديث النبوية والإمامية، نهى عن الغوص فى بحار القضاء والقدر ، حيث قال اميرارباب العرفان فى جواب من سأل عنه من القدر : بحر عميق فلا تلجه ، طريق مظلم فلا تسلكه ، سر الله فلا تكلفه . ثم قال له بعد كلام : وانك لبعيد فى المشية ، اما انى سائلك عن ثلاث لا يجعل الله لك فى شئ منها مخرجا ، اخلق الله العباد كما شاء او كما شاؤا ؟ فقال : كما شاء ، قال : فخلق الله العباد لما شاء او لما شاؤا ؟ فقال : لما شاء ، قال : يؤتونه يوم القيامة كما شاء او كما شاؤا ؟ قال : يؤتونه كما شاء . قال : قم فليس اليك من المشية شئ .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، و من زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله ، فقد اخرج الله من سلطانه .

وقال ابو عبد الله ، عليه السلام : ما من قبض ولا بسط الا فله فيه مشيئة وقضاً وابتلاء .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : ان الله ، عز وجل ، عند لسان كل قائل ويد كل باسط . فهذا القائل لا يستطيع ان يقول الا ما شاء الله ، وهذا الباسط لا يستطيع ان يسطر يده الا بما شاء الله .

وعن امير المؤمنين ، عليه السلام : اوحى الله ، عز وجل ، الى داود عليه السلام ، يا داود نريد واريد ، ولا يكون الا ماريد ، فان اسلمت لماريد ، اعطيتك ماتريد ، وان لم تسلم لماريد ، اتعبتك فيما تريد ، ثم لا يكون الا ماريد .

وسنذكر لك طرفاً من الأحاديث الدالة على هذا المعنى .

واذا علمت هذا فاعلم : انه وان ورد النهى عن التفكير فى القدر ، لكن لعله بالنسبة الى من لم يكن عالماً بأسراره ، ولم يسع له الاقتباس من انواره ، والالماجاز ببيانهم حقيقته فى مقام آخر ، كما مر من الاحاديث وغيرها . فالحري ان نتكلم فيه بقدر ماوسع لى من الخوض فى بحاره و الغوص فى اقطاره ، متوكلاً على توفيق الملك الشفيق موافقاً لماورد من الأخبار و متشبثاً باذيال الطاف الأخبار ، مع ان الاشياء كلها صادر عن مشيئته ، تعالى ، بلا واسطة او معها ، لانه قد ثبت ان الشئ مالم يجب لم يوجد ، والالزم الترجيح بلامرجح كما حقق فى موضعه ، من ان الاولوية الخارجية لا يصير منشأ لوجود الممكن ، و معلوم ان الممكن لا يصير منشأ لوجوب شئ ، اذ الوجوب عبارة عن طرد جميع انحاء العدم ، و طرد جميع انحاء عدم المعلول لا يمكن من الممكن ، اذ من جملة تلك الانحاء عدم المعلول مع عدم علته ، والممكن ليس له ان يطرد عدم معلوله مع عدم نفسه ، والا لكان واجباً بالذات ، هذا خلف ، فموجب الشئ يجب ان يكون واجباً بالذات .

و ايضاً : كل شئ ممكن سواء كان من افعال العباد او غيرها ، واجب بالغير ، وما بالغير يجب ان ينتهى الى ما بالذات ، دفعاً للتسلسل .

وايضاً : كل ممكن له علة لوجوده وبقائه ، كما حقق فى موضعه ، وعلة الوجود يجب ان يكون معه فى الزمان ، و تلك العلة ان كان واجباً بالذات ، فهو المطلوب ، والا فيجب ان ينتهى الى الواجب الوجود الذى هو علة

العلل بالفعل ، اذالمعدوم لا يؤثر فى الوجود ، والصادر عن الواجب صادر عنه بمشيئته ، لانه مختار . فثبت بالبرهان ان الكل صادر عنه ، تعالى ، بمشيئته ، ونحن المباشرون لافعالنا وسائط فى تلك الافعال وهذامعنى قوله ، تعالى : «وماتشاؤنا الا ان يشاء الله » و مفاد^٢ ماورد فى الحديث القدسى : يا بن آدم بمشيئتي كنت انت الذى تشاء لنفسك ماتشاء وبارادتي كنت انت الذى تريد لنفسك ما تريد . وغيره من الاحاديث .

وانبعث من هذا التحقيق اشكال تحير فى العقول وزل لديه اقدام الفحول ، واحسن تقريراته ما افاده سيد المحققين هو الأمير الداماد ، فى قبساته حيث قال :

« و ميض - وان هناك شكاً من معضلات الشكوك، وهوانه اذا كانت ارادتنا وارادة علينا من خارج وكانت الارادة الجائزة الانسانية واجبة الانتهاء الى الارادة الحققة الواجبة الالهية، كان الانسان لامحالة مضطراً فى ارادته لفعله ، و ما يضطره اليها أهو المشية الوجوبية الربوبية » وما تشاؤن الا ان يشاء الله « فيكون الانسان وان كان فعله بارادته واختياره، الا ان ارادته لفعله ليس بارادته واختياره ، والا لكان له فى كل فعل ارادة مترتبة غير متناهية ، هى ارادة الفعل و ارادة ارادته و ارادة ارادة

١ - س ٥٧٤، ٢٩٠.

٢ - اقول : الظاهر ان الآيه واردة فى مقام الرضا، حاصله ان عباد الله المخلصين لا يريدون غير قرب جنباه، تعالى، وليس منظورهم غير تحصيل رضاه ، و هم فى اراداتهم تابعون لارادة الله ، تعالى ، فكل ما اراد الله لهم فهو مرادهم فليس لهم مراد غير ما اراد الله لهم و اليه اشير فى الحديث: من جلس على بساط الرضا نم ينله مكروه لانه ليس له مراد حتى يكون وقوع خلافه مكروهاً فى نفسه و طبعه ، بل كل ما يقع فهو مطلوبه و مقصوده . م ق ر ه

ارادته ، وهكذا الى مالا نهاية له ، وذلك باطل ، فقد لزم ان يكون فعل الانسان اختيارياً وارادته لفعله غير اختباره ، فهذا الشك مما لم يبلغنى عن احد من السابقين واللاحقين شئ في دفاعه » انتهى .

وهذا الشك غير ما يقال ، من انه لو كان القدر على وفق ما في القضاء ، لكان كفر الكافر ايضاً بقضائه ، ولما ورد في الاحاديث ان الرضا بالقضاء واجب ، فيجب الرضا بالكفر كفر ، والرضا بالكفر كفر . و سيجى جوابه ، انشاء الله .

ولا يمكن ان يقال في جواب الشك المذكور : ان المشية نوع من العلم و علم الله ليس علة لشئ ، بل العلم مطلقا تابع للمعلوم ، فتعلق القضاء في الازل والمشية فيه الى ما يختار العبد فيما لا يزال بارادة احد من الطرفين المقدورين له ، مثلاً يعلم في الازل ان الكافر يختار فيما لا يزال بارادته الكفر ، فهو لما كان فيما لا يزال كذلك ، علمه ، تعالى ، في الازل كذلك ، لانه لما علم هكذا صار كذلك ، وذلك لما ثبت من وجوب انتهاء سلسلة العلية في الكفر مثلاً الى مشيئته ، تعالى وارادته ، فعاية ما يجاب بهذا الجواب ، انما هو ما يمكن ان يقال : لو كان الكل بقضاء الله ، تعالى ، فيسقط العقاب عن الكافر ، فيقال : ان العلم ليس بعلة ، والقضاء هو العلم كما عرفت ، لكن شبهة المشيئة مما لا يندفع بهذا الكلام . ففيل في الجواب عنه وجوه :

الوجه الاول : ما افاده المحقق الخونسارى ، احسن الله جزاءه لاسعاف مأمول ولده الاعز ، زيد جماله ، اجابة لمسئوله بقوله : ان الاضرار على اقسام ثلاثة :

الاول - ان يصدر الفعل عن الفاعل بلا شعور كالاجاب الطبيعى .

و الثاني - ان يصدر عنه مع شعور ، لكن بقسر قاسر ، مثل ان يأخذ احد "يد احد و يضرب بها رجلاً".

و الثالث - ان يصدر فعل عن فاعل يكون عالماً بمصلحته فيكون علمه بمصلحته باعثاً له على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم ، بل لو كان له العلم بمصلحة تركه لما فعله بل تركه ٤.

والاولان اضطرار ان يسقط معهما التكاليف ، واما الثالث ، فليس باضطرار وان كان صدور الفعل بعد حصول هذا العلم بطريق الوجوب و اللزوم ، سواء كان حصول العلم من نفسه اولاً ، لان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يحققه ، فالباطل غير لازم واللازم غير باطل .

ثم قال : فان قلت : لافرق في الحقيقة بين الاقسام ، اذ لو كان بعد حصول العلم بمصلحة محرم مثلاً ، يجب ان يصدر عنه ذلك المحرم ، فاي ذنب للفاعل في ذلك ، اذ ليس له ذنب في حصول العلم اصلاً ، ضرورة و اتفاقاً . سواء قيل : ان حصوله منه بالايجاب ام لا ، و بعد حصول العلم لا يمكنه ان يمنع صدور الفعل ، بل يصدر البتة ، فاي ذنب له اذ ذلك بمجرد ان العلم والارادة من جملة اسباب الفعل ؟ كلا.

قلت : لو كان مجرد العلم سبباً موجباً للارادة او للفعل ، لكان الأمر كما ذكرته ، لكنه ليس كذلك بل العلم بالمصلحة مثلاً يصير في بعض الموارد سبباً للفعل دون مورد آخر ، كما ان الصالح والطالح مشتركان في العلم بمنفعة الخمر ، و ذلك العلم في الطالح مثلاً يكون سبباً لشربه او سبباً لارادة شربه دون الصالح ، و هذا الامر هو الباعث لذم الطالح دونه .

فان قلت : حاصل ما ذكرته يرجع الى ان لمادة الطالح دخل في شرب الخمر فيكون الذنب و التوبيخ لاجله ، و هذا ليس بصحيح ، لان ذات الطالح اذا كانت موجبة للفعل المحرم ، فاي ذنب له في فعله ؟

قلت : اي فساد في ان يكون كون ذات الطالح موجبة لفعل محرم

بشرط حصول العلم له بمنفعته سبباً لاستحقاق اللوم والعقاب ، كما ان العرف اذا حاو لو المبالغة في ذم احد اومدحه ، يقولون : ان ذاته كذا وكذا .

فان قلت : اذا قال الشخص الذي فرض ان ذاته موجبة للشرب: اني ما فعل وكيف الحيلة لي ، وكلما اريد ان اترك الشرب لما يمكن لي و يعثوقني عنه ذاتي الى فعله، فكيف يجوز لومه لانه عاجز مضطرب لنفسه . قلت : انه قول منه باللسان ، اذهوليس اذا خلى وطبعه يميل ميلاً جازماً الى جانب ترك القبيح، كيف ولو كان كذلك لما كان ذاته موجبة لصدور الفعل .

فان قلت : اذا جعل الله ، تعالى ، ذاته كذلك فما العقاب واللوم عليه؟ قلت : ان كونه كذلك من لوازم ذاته و ماهيته ، والماهية ليست مجعولة بجعل جاعل بالجعل المركب ، فلم يجعل الله الماهية كذلك ، بل جعلها موجوداً .

فان قلت : لم اوجد الله ، تعالى ، مثل هذا الذات ؟ قلت : لا قبح في ايجاده ، اذا كان لمصلحة ، وكيفية المصلحة من اسرار القضاء والقدر التي نهى عن الخوض فيها .

فان قلت : لو قال هذه الذات الموجودة لمصلحة التي ضرورها اكثر لاستحقاقها العقاب الدائم ، لموجده حين العقاب : لم اوجدتني وابتليتني بمثل هذا اللاء العظيم ، مع علمك بان ذاتي كذلك ، و انا ما كنت راضياً بالوجود ، بل كل العقلاء يؤثرون مثل هذا الوجود على العدم ، لكون تمتعه يسيراً وبالأوه كثيراً .

فذكر في الجواب عنه طرقاً اربعة :

الاول - ما ذهب اليه بعض من ان الكفار لا يعذبون ابدًا، بل يخلصون منه آخرًا وان لم يخرجوا من النار ، لكن يحصل لهم حالة يلتذون

بسببها من النار كما السمنذر لانه حينئذ يمكن ان يؤثر الوجود على العدم. ورده بان هذا مخالف للاجماع من المسلمين و مناف لضرورة الدين. الثاني - انه بعد ما ثبت ان الكافر يصح استحقاقه للعذاب وان كان لذاته مدخل فى حصول الكفر، العقل يحكم بان ايجاده لافساد فيه اصلاً، بعد ان لم يجعل ذاته كذلك ، وان علم موجد انه يصدر عنه لذاته امور يستحق بها العقاب الدائمى ، لان صدور هذه الامور ، قد فرض انه باختياره .

الثالث - ان يقال : الوجود نعمة لا يوازنها نقمة ، فمن كان مبتلى بالعذاب الدائمى ، فنعمة وجوده راجحة عليه و مؤثرة عند العقلاء. الرابع - مانسب الى الحكماء من ان مثل هذه الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الكثيرة التى فى العالم ولازمة فى وجود العالم لابد منها، وترك الخير الكثير لاجل الشرانقليل ، شر كثير . فلا جرم يلزم وجودها فى الحكمة بالعرض ، و ذات الارى ، تعالى ، مع كونه محض الوجود والخير ، يصح ان يستلزم شراً قليلاً لازماً لخير كثير بالعرض، ويمثلون لذلك مثلاً هو : ان من اراد بناء بيت ، فلا بد ان يعين موضعاً للمخرج. ولا يصح الاعتراض عليه ، بانه لم عينت هذا الموضع للمخرج ؟ و هذا ظلم عليه .

الخامس - ما قاله الصوفية من : ان لكل اسم من اسماء الله الحسنى مقتضى و مظهراً ، فتلك النفوس المبتلاة بالعذاب والقهر ، مظاهر اسمه القهار و نحوه كما قال العارف الشيرازى اما على طريقة الحكمة او التصوف :
در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است

آتش کرا بسوزد گر بولهب نباشد
اتهى ما اردنا ايراده من كلماته المفيدة لما فيها من الاشتمال على
فوايد عديدة .

واما الاجوبة المذكورة غير الاول افلا يخلو جميعها عن القصور، كما اعترف به هذا المدقق المذكور . اما الأول - فلأنه لاشك لاحد ان العالم القادر الخبير بعاقبة الامور ، حيث يعلم ان ذات زيد مما يقتضى الشر و يعاقب بسببه ابدالآباد ، وحكمه حكم من يعلم ان عبده اذا ارسله الى موضع فلان ، يقتل فلاناً و يوجب بذلك العقاب والقصاص ، فانه حينئذ لو ارسله لاستحق التذم ، فكذلك العالم الخبير ، لو اوجد من يقتضى ذاته الشرور، فللكافر ان يقول: لم اوجدتني وابتليتني بهذا البلاء؟ كما لا يخفى .

و اما الثانى - فلبديهة العقل الحاكمة بان لانتقمة فى وجود مبتلى بسببه بالعذاب الدائم ابدالآباد ، و لا يؤثر عاقل ذلك الوجود على العدم، إلا ترى ما حكى البارى ، تعالى ، من الكافر حين العذاب بقوله : «ويقول الكافر ياليتنى كنت تراباً» و غيره الآيات .

واما الثالث - فالحق ان فى هذا المقام كلامين :

الاول - ان فى العالم خير و شرّ بالذات ، لكن الخيرات التى فى العالم غالبية على الشرور والشرور قليلة ، و ترك الشرور القليلة اللازمة للخير الكثيرة شرّ كثير ، فيجب ان لا يترك .

والحاصل : ان الاشياء على خمسة احتمالات :

احدها ، الشئ الذى لاخير له اصلاً .

والثانى ، الذى لاشر فيه اصلاً .

و الثالث ، الشئ الذى يتساوى فيه الخير والشر .

والرابع ، ما يكون خيريته غالباً .

والخامس ، ما يكون شرّيته غالباً . والواجب ، تعالى ، وجود محض

و خير محض ، فلا يمكن ان يصدر عنه القسم الاول ووجود القسم الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة ، والقسم الثانى ، هو ذات الواجب الوجود ، فانه وجود محض لاجهة شر فيه اصلاً ، اذ الشر هو العدم ولا عدم فيه اصلاً ، والواقع هو القسم الرابع الذى خيرته غالبه ، لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل ، شر كثير .

وهذا ما افاده المحقق الخفى ، وقال : انه بهذا تفاخر المعلم الاول فى دفع شبهة الثنوية من ان للشر مبدءاً غير ما هو مبدء للخير ، والتشيل بالبيت والمخرج يناسب هذا الكلام ، اذ المخرج معلول لصاحب البيت و موجود ، لكنّه بتبعيّة بناء البيت الذى هو مقصوده بالذات . و فى هذا الكلام قد سلّم ان الشرور موجودة فى العالم و معلولة للواجب ، لكنها بتبعيّة الخيرات الكثيرة .

و يرد على هذا ما اورده المدقق المذكور بآباء العقل من ان يحسن ايلام شخص لان يكون غيره فى راحة و سرور ، وكيف يجوز ان يكون ذات الواجب ، تعالى ، مع كونه محض الوجود عندهم و بحت الخير مستلزماً لمثل هذا الامر ، ولو جّوز مثل هذا لجّوز ان يكون ذاته ، تعالى ، مستلزماً لشرور كثيرة اما مساوية للخيرات او ازيد منها ولا تفرقة اصلاً .

نعم اوردت شبهة اخرى هي ، انه كان ينبغى ان لا يكون شرّ فى العالم اصلاً ، لان ذاته ، تعالى ، عين الوجود ومحض الخير والوجود ، ومستلزم لوجود جميع ما فى العالم اما بلا واسطة او بواسطة ، واستلزام مثل هذا الذات للشر غير معقول ، فحينئذ كلام الحكماء فى دفعه مقبول ، ولعلمهم أيضاً اوردوه فى هذا المقام والفرق بين المقامين واضح . انتهى كلامه بحسن مقامه .

وفى قوله : ولو جّوز مثل هذا الخ نظر ، لما ظهر من تحرير الكلام

من ان هذين القسمين منافيان للحكمة .

وايضاً فى كون جواب الحكماء صحيحاً فى دفع الشبهة التى نقلها ، تأمل ، لان استلزام الذات التى هى خير محض — لأنه وجود محض — للشر الذى مناطه العدم ، استلزام غير معقول بلا كلام ، وقد اعترف هذا المدقق ايضاً على ذلك المرام .

الثانى ، ان يقال ، ان الوجود خير محض لاشرفيه ، والعدم شر ، والشر يعنى العدم ، لا يصدر عن موجود 'صلاً' ، بل علة عدم مثله . بل نقول : ان الله ، تعالى ، عين الوجود والخير ، ولا يصدر عنه الشر ، والا لكان فيه جهة شر وعدم البتة . فالشرور الواقعة فى العالم انما هى شرور اضافية ، اى ، وجودات يوصف بالشر بالإضافة ، كوجود النار فى الثوب مثلاً ، ومصادفة القاطع للعضو المقطوع . وهذه الشرور وان استدعت علة موجودة ، لكن هذا الاستدعاء لا من حيث كونها شروراً ، فهى من حيث كونها شروراً صادرة عن المبدأ الذى هو صرف الوجود — بالعرض — لا بالذات ، ولا استحالة فيه ، انما المحال صدور الشر من الخير بالذات ، ولم يلزم ذلك . وهذا ما افاده المحققون .

و قال بعض منهم فى كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى : انه مقتضى الهيولى الامكانية الفاسقة الموجبة للاعدام والشرور ، والمحال صدور العدم عما هو وجود محض ، لاعتن الممكنات المخلوطة بالوجود ، فالعدم مستند اليه ، تعالى ، بالواسطة .

و لعله باحد من هذين الوجهين كان تفاخر ارسطاطاليس المواظب بالتسبيح والتقديس . ولا يرد حينئذ ما اورده هذا المدقق ، كيف وله يصدر عن الواجب الوجود وهو خير محض واستلزمه شرور ولا محذور فيه ،

اذلم يصدر عنه الشر ،

نعم مع هذا يمكن ان يقال : لم اوجد الواجب وجوداً يستلزم شروراً
وأعداماً غير متناهية ، ولا ينقطع ذيل الاشتباه .

واما مقالة الصوفية ، فهي مما لم يصل اليه افهام المنغمسين في الظلمات
الهيولانية ، ولا يمكن ان يعتقد شيئاً قبل او ان تصوره ، فالاولى الاحالة
على اهله .

والمدقق المذكور بعد عدم قبول شئ منها ، افاد في دفع الشبهة انه
شبهة في مقابلة الضروري ، فلا يسمع ، واطال الكلام بما ذكره يطول ،
مع ان الاختصار مسئول .

فيض ربّاني

[في لمة وجود الكافر]

وسنحلى في هذا المقام انه يمكن ان يقال بعد مامر من ان الشرور
هي مقتضيات الذوات الامكانية ، والاعدام مما اوجبها الهيولى الظلمانية ،
ولا يجوز نسبتها الى من هو صرف الوجود و منبع الجود ، في جواب من
قال : لم اوجد ذاتاً مقتضية لأنواع الشرور الخالية عن شعاع الخير و
النور ، انه لاشك ان في ايجاد الحوادث لا بد من مادة واستعداد على
طريقة الحكماء حتى لا يلزم الترجيح بلامرجح ، بناءً على ان العلم
بالأصلح لا يجوز ان يصير مرجحاً لوقوعه في وقت دون وقت لما حقق في
موضعه ، فلما استعد مادة زيد لافادة الوجود ، اما ان يفاض عليه الوجود
من المبدء الفياض ام لا ، وعلى الاول يلزم اما البخل ، او عدم العلم
بالاستعداد ، والنقص ، اذ لولا أحد من هذه الثلاثة لوجب افاضة الوجود
لمن استحق الوجود ، كيف وقد حقق ان الواجب فاعل بالجود الذاتي ،
والجود هو افادة ما ينبغي للعوض ولا غرض ، فيجب على الواجب

بارادته الكاملة الذاتية ، افادة ماينبغي وهو الوجود لمن يستحق الوجود ،
و هو الشق الثاني المطلوب المندفع به اصل الشبهة .

والحاصل : ان الواجب لما علم ان مادة زيد صارت مستعدة للوجود ،
افاده الوجود بالوجود لذاتي ، ولما صار موجوداً صار منشئاً للشروع
والنقائص ، فاستحق بذاته اللوم والعقاب ، فيجب ان يعاقبة بمقتضى
الوجود الذاتي الذى هو افادة ماينبغي ولولم يعاقبه لكان ظالماً اذا الظلم
هو وضع الشئ فى غير موضعه ، و هل عدم معاقبة من هو مستحق للعقاب
الاوضاعاً له فى غير موضعه ، فاللوم لزيد ولا يرد على الواجب شئ مناف
للحكمة والعدالة . ولعل هذا هو الحق الذى لا يعتريه نقص و فتور .

واما العلم بالاصلاح الذى يقولونه المرجح فى وضع الحوادث فى
مواضعها ، ففيه مع قطع النظر عما اورد عليه من انه مستلزم للدور ، لان
العلم تابع ، فلا يصير متبوعاً ، ما لا يخفى لاستلزام كون افعاله ، تعالى ،
معللة بالأغراض الموجبة للاستكمال ، وهو مما ينقبض عنه ارباب الكمال
وسيرد عليك ، ان شاء الله ، نبذة من هذا المقال .

الوجه الثانى^٢

ما افاده سيد الاعاظم المدعى لثالثية المعلمين فى قبساته بعد ايراد
الشبهة على ما نقلنا عنه بقوله : « والوجه فى ذلك ما اورده و حققته
فى كتاب الايقاضات ، و تلخيصه : انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة
المتساوية بالانسان ان يتصور فعلاً ، و يعتقدانه خير - حقيقياً كان

١ - فيه ان ترك ايجاد الكافر شر قليل بالنسبة الى العذاب الدائم
الذى استحقه بذاته و قد مر ان الشر القليل المستلزم لعدم الكثير اولى
فى الحكمة فتأمل .

٢ - من الوجوه التى ذكرت فى الجواب .

او مذنونا اوانه نافع فى خير حقيقى او مذنون - انبعث له من ذلك تشوق الىه لامحالة ، فاذا تأكد هيجان الشوق واستسّم نصاب اجماع الشوق ، تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاولدية ، فان تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الأكيدة الاجماعية المعبر عنها بالارادة، حالة شوقية اجمالية للنفس ، بحيث اذا ما قيس الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه باللاحظ بالذات، كانت هى شوقاً وارادة بالنسبة الى نفس الفعل ، وأما اذا قيست الى ارادة الفعل والشوق الاجماعى اليه وكان الملحوظ الملتفت اليه تلك الارادة الاجماعية لانفس الفعل، كانت هى شوقاً وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر مستأنف وارادة اخرى جديده ، وكذلك الأمر فى ارادة الإرادة ، وارادة ارادة الإرادة الى سائر المراتب التى فى استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل، فكل من تلك الارادات الملحوظة بالتفصيل يكون بالارادة والاختيار ، وهى بأسرها مضمّنة فى تلك الحالة الشوقية الاجماعية المسماة بارادة الفعل واختياره .

لست اقول : تلك الارادات هى ارادة الفعل بعينها ، بل اقول للنفس المشوقة المريدة المختارة للفعل ، حالة شوقية اجمالية - اجماعية - خلصالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل وارادة الارادة وارادة الارادة الى حيث يصح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل ، والترتيب بين تلك الارادات بالتقدم والتأخر بالذات ليس يصادم اتحادها فى تلك الحالة الاجماعية بهيئتها الوجدانية ، فان ذلك انما يمتنع بالكمية الاتصالية و انهوية الامتدادية لاغير ، فلذلك قالوا ، ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى مقدمات و مؤخرات بالذات هى اجزاء تلك المسافة وابعاضها، بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان . واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة

المتصلة الشخصية ، فان العقل بمعونة الوهم يطلها الى ابعاضها المترتبة
بانساقية والمسبوقية بالذات ، و سبيل الارادة فى ذلك سبيل العلم ،
فاهما يرتضعان فى الحكم من ثدى واحد ، وتناعها القريحة العقلية فى
مهيد واحد ، والبيان التفصيلي هناك على ذمة كتاب الايقاظات .

فاذن نقول فى ازاخة الشك : ان ريم انه يلزم حصول الارادة من
غير ارادة واختيار ورضى من الانسان بالقياس اليها ، فقد بزغ لك
بطلان ذلك ، وان ريم انه يجب انتهاء استناد الارادة فى وجودها ووجوبها
الى القدرة التامة الوجوبية والارادة الحقبة الربوبية ، فقد عرفت ان
ذلك هو الحق لا يحصى عنه العقل الصريح «ولا يأتية الباطل من بين يديه
ولا من خلفه » وانه «لا جبر ولا تفويض ، ولكن امر بين الأمرين» .

و بالجملة لافرق بين الفعل و بين ارادة الفعل فى صدورهما عن
الانسان بالارادة والاختيار وفى وجوب انتهائهما فى سلسلة الصدور و
الاستناد الى ارادة الفعال الواجب بالذات جل سلطانه ، وكيف يصح
للممكن بالذات وجود و وجوب لامن تلقاء الاستناد الى الموجود
الواجب بالذات انتهى كلامه ، رفع مقامه .

ولا يخفى مافيه اذا اتزاع شئ من شئ لا بدله من مصحح للاتزاع ،
واتزاع الارادات الغير المتناهية من حالة واحدة لعلّه اختراعى بحث ،
اذ هذا الامر هو حقيقة ارادة للفعل لا ارادة الارادة ولا ارادة ارادة
الارادة ، واتزاعها عنه هل هو كاتزاع العلم من الجدار والفرق غير ظاهر ،
وانكار جمال المدققين لذلك فى حاشيته على شرح مختصر الاصول ،
ان جميع الممكنات من حيث المجموع فى حكم ممكن واحد فى جواز
طريان الانعدام عليها بالكلية كما ذكرها المحقق الخفرى ، اندفع هذا
الكلام .

والحق ان اراد صدر الحكماء اراد لا محيص عنه .

و لجمال المدققين ايرادات على صدر المحققين سخيقة عند التأمل، تركناها احالة على من تأمل فيها فى حواشيه على شرح مختصر الاصول.

الوجه الثالث :

ماذكره صدر الافاضل حيث قال بعد تقرير الاشكال : والجواب ان المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته ، والا لزم ان لا يكون ارادته ، تعالى ، عين ذاته، والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا ، لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل ففعل والا لم يفعل ، على ان لاحد ان يقول : ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم ، من الامور الصحيحة الاتزاع و يتضاعف فيه جواز الاتزاع الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف انعلت هناك فى الخارج . انتهى .

واورد عليه جمال الملة ، زيد جماله ، بقوله : «ولا يخفى ان ماذكره اولاً كلام حق ، لكن ليس مما يدفع الشبهة و ينفع فى قلعه وقمعه ، اذ ما زاد على ان المختار ما يكون فعله بارادته لا ارادته ، بارادته ، والكلام فى انه اذا لم يكن ارادته بارادته ، فكيف يتحقق معنى الاختيار فبه على ما علمت مفصلاً ، وليس الكلام فى اطلاق لفظ المختار حتى يكفى ما ذكره ، فالتعويل على ما ذكرنا تفصيلاً . انتهى .

وهذا اشارة الى ما نقلنا عن والده الماجد ، حسن بهاؤه .

ولا يخفى على احد من النأملين ان كلام صدر الاماثل هو مجمل ما افاده هذا الفاضل فى ضمن التفصيل الذى نقلناه عنه ، ولا يرد عليه شئ ، فالحاصل كلامه ان بمجرد كون الارادة من الغير ، لا يلزم كونه مضطراً فى فعله بارادته ، والمختار ما يكون فعله بارادته لا ارادته بارادته ، فلا اضطرار فى ان فعل ولا خدشة فيه .

ولا يريب من تأمل فيما اسلفناه ، ان ارادته مستندة الى الارادة الواجبية و يلزم حصول الارادة عنه من غير اختيار فى حصول الارادة ، لأن الارادة لما كانت حالة وجودية شوقية فهي معلول اما لهذا المرید ، فيجب ان يكون بحالة شوقية اخرى بالبدية ، وهكذا فيجب ان ينتهى الى الواجب ، فيكون احدى من اراداته مستندة الى الارادة الوجوبية ، فلا يكون مختاراً فى احدى اراداته ، وهل هذا الاضطراباً .

فلنا ان نختار الشق الاول ونستدل على لزوم الاضطراب .

و قال تلميذه الارشد الصدر الامجد بعد كلام : « واما ثالثاً ، فان لنا ان نأخذ جميع الایجادات بحيث لا يشذ عن شئ ، و نطلب ان علتها اى شئ هي ؟ فان كانت ارادة اخرى ، لزم كون شئ واحد خارجاً وداخلاً بالنسبة الى شئ واحد بعينه — هو مجموع الارادات — و ذلك محال ، وان كانت شيئاً آخر ، لزم الجبر فى الارادة » انتهى .

اورد عليه اجمال المدققين ، زيد بهائه ، ب : « انه يجوز ان يكون علة المجموع هي مافوق الارادة الاخيرة ، و هكذا اذا نقل الكلام فى ذلك المجموع ايضاً ، ولا يلزم الجبر ولا تحقق ارادة اخرى » انتهى .

ولا يخفى انه لو بنى الكلام على المقدمة المشهورة البديهية القائلة لملة مكابرة مع ما يقتضيه بديهية العقل ، كيف و هو نفسه قد اورد على السيد المذكور ب : « أنه كل من راجع وجدانه يحكم بفساد هذه المقالة وانه ليس هناك الارادة واحدة ، وليس مما يمكن تحيله الى ارادة الارادة ، فتبصر » انتهى .

١ - مراده من جمال المدققين ، هو جمال المحققين الآقا جمال الدين ابن الآقا حسين الخوانسارى استاد الكل .

١ - ولا يخفى عليك ، جمال المدققين توجه باين نكته نفروده كه

و اما العلاوة التي ذكرها ، فحاصله ان الارادات امور ينتزعها العقل ولا تحقق لها ، لان الارادة شئ واحد اجمالي يفصلها العقل الى الارادات ، كما نقلنا عن السيد ، كيف و هذا الصدر لا يقول به و اذا كانت الارادات اعتبارية فلا يلزم التسلسل .

واظهر ما يريد عليه انه اذا كان صدور الارادة من ارادة اخرى لزم تحقق هذه الارادة فيلزم تحقق الارادات الغير المتناهية بالفعل و قياس الارادة بالعلم والوجود قياس مع الفارق ، اذ ليس علم العلم علة للعلم ولا وجود الوجود ، ولو كان لكان كما لا يخفى على اولى الأذهان . و ههنا كلام آخر نركناه لذوى العرفان .

الوجه الرابع

ما هو اخس الجميع كما ان الاول احسنها ، و مناطه تجويز الترجيح بلامرجح على ما يقولونه الاشاعرة ، و هو مختار الفاضل القزوينى ، اطلع الله بالطريق الدينى ، بان يقال : ان الفاعل المختار لما كان له ان يفعل و ان لا يفعل ، كان علة كل من طرفى الفعل ، هو نفسه ، فذاته كافية فى الفعل و عدمه ، فقد يفعل و قد لا يفعل ، بلا وجوب و لزوم ، اما بلا حاجة الى داع اصلاً كما هو مذهب الاشاعرة او مع حاجة اليه ، لكن سواء كان راجحاً فى نظره على داعى الطرف الآخر او مساوياً او مرجوحاً ، كما هو مذهب هذا الفاضل .

وما يريد عليه من ان ارادته لفعله اما بسبب ارادة آخر او مرجح آخر

→ ارادة مستقل قائم بذات اختصاص بفاعل بالذات و مستقل دارد لذا مختار من جميع الجهات حق اول تعالى است و غيره فعله لا يخلو عن اضطرار و الانسان مختار فى عين كونه مضطراً ج لـ

ام لا؟ وعلى الاول يلزم المحذور ، و على الثانى يلزم ترجح احد طرفى الارادة المتساويتين على الآخر بدون مرجح ، فيلزم الترجح بلا مرجح ، وهو محال بالبديهية والاتفاق .

اجاب عنه : بان الارادة ليست امراً موجوداً متوسطاً بين الفاعل المختار وفعله ، بل هو امر اعتبارى ينتزع من الفعل حال وجوده بل الفاعل هو ذاته بذاته قد يفعل وقد لا يفعل اما بلا حاجة الى داع او معها ، كما عرفت ، و اذا كان ذاته بذاته فاعلاً ، نختار انه لا يجب صدور الفعل عنه حينئذ ، ولا يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر ، بل ذات الفاعل رجح وجوده فى ذلك الوقت و فعله ، ولم يرجحه فى وقت آخر ولم يفعله ، بدون سبب آخر لفعله ولا عدمه ، و هذا ليس ترجحاً بلا مرجح بل هو ترجيح بلا مرجح ، ولا استحالة فيه ، وانما الترجح بلا مرجح هو وجود الممكن بلا علة و هو باطل بديهية واتفاقاً ، وهو لا يلزم ههنا ، ولا يلزم من كون الارادة اعتبارياً عدم كون الفاعل مختاراً ، اذ لانسلم ان المختار من يكون الارادة متوسطة بينه و بين فعله و يفعل بسبب الارادة بل المختار من يكون عالماً بما يفعل و يكون مع ذلك له صفة يعبر عنها بالتمكثن من الفعل والترك ، وهذه الصفة موجودة فى كلتا حالتى الفعل و عدمه ، و يفعل و يترك الفاعل بذاته لا بواسطة امر آخر ، و بعد الفعل والترك تنتزع منها ان الفاعل اختار ذلك الطرف ، فيكون الاختيار بهذا الاعتبار امراً اعتبارياً منتزعا من الفعل ونركه بعد وقوعهما ، لانه مبدء حقيقة او اضافية حاصلة فى المختار متقدمة على الفعل والترك .

و هذا ما ذكره جمال المحققين فى تلخيص كلامه ، و هذا هو شبيه الاختيار الجزافى الذى يقولونه الاشاعرة ، و يلزم منه الجزاف والعبث ، اذ لو فعل فاعل فعلاً بلا سبب و علة خارجية ، ليعتدونه العقلاء سفهاً و عبثاً يحكم بذلك بديهية العقل .

وايضاً يحكم بديهة العقل بان الفاعل اذا فعل فعلاً، حصل له حالة شوقية متحققة يصير مبدء الفعل بسببها ، ولولاها لما فعل .
ولما كان هذا المقال مخالفة للبديهة وموجباً للسفاهة ، عرضت عن الكلام فيها ، فتأمل في المقام فانه مما قل أن لم يزل فيه الاقدام .

اتمام كلام في هذا المقام

و اذا تأملت فيما تلوناه عليك ، ظهر ان الهداية والضلال والخير والشر كلها منتية الى ارادته وقضائه وقدره ، فالكل بقضاء الله وقدره وهي واجبة بذلك ولكن بتوسط علل من ادراكاتنا وارادتنا ، فاجتماع تلك الامور مع ارتفاع المانع علة تامّة لوجود ذلك الأمر المقدر المقضى، ويكون ممكناً بالقياس الى كل واحد منها ، ولما كان العلة الأخيرة هي ارادتنا ، فالفعل اختياري لنا .

فان قلت : ان الله اعطانا الاختيار والقدرة ، فلاختيار .

قلنا : اعطانا ليلبونا اينما احسن عملاً، فلاضطراره لينا في الاختيار به.

فاذن نحن في مشيئتنا مضطرون، واذا تحققت المشية اطاعت القدرة لها فيتحرك الاعضاء فيوجد الفعل، فنحن اذن مجبورون في عين الاختيار، و مختارون في عين الجبر ، فليس جبراً محضاً ، فان لمشية العبد دخل فيه ، ولا اختياراً محضاً ، لأن العبد في هذه المشية مضطر ، وهذا معنى : « ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين » ويشيد اركان هذا التوجيه التوجيه الاخبار الواردة في كتب الاخبار وقد مرّ طرفاً منها ، ومنها : انه قال امير المؤمنين ، عليه السلام ، لسائل : « ان زعمت انك بالله تستطيع ، فليس اليك من امر شيء ، وان زعمت انك مع الله تستطيع ، فقد زعمت انك شريك معه في ملكه ، وان زعمت انك من دون الله تستطيع ، فقد

ادّعت الربوبية من دون الله عز و جل . فقال السائل: لا بل بالله استطيع، فقال اما انك لو قلت غير هذا لضربت عنقك .»

و عن رسول الله ، صلى الله عليه وآله: من زعم ان الله تبارك و تعالى، يأمر بالسوء والفحشاء ، فقد كذب على الله ، ومن زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله ، تعالى ، فقد اخرج الله من سلطانه ، و من زعم ان المعاصي بغير قوة الله ، فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله ادخله النار .

وعن ابي عبد الله عليه السلام «الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون، والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد .»

واحاديث على هذا المعنى مستفيضة ، وفي الآيات ما يدل على هذا المعنى مما لا يحصى ، منها قال ، تعالى : « قل لن يصيبنا الا ما كتب لنا »^١. وقوله ، تعالى : وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى^٢، حيث جمع تعالى، بين مرتبتى اثبات الرمي و نفيه و غيرهما من الكلمات التامة الالهية .

شبهة اخرى

وهي ان بعد الاعتراف بان الاقضية سابقة والاقدار جارية ، والكل بمشيئته فمافائدة التكليف ؟.

والجواب : ان الاقضية سابقة على ان اسباب الفعل الصادر عن العبد كما انها اسباب داخله كالعلم والارادة ، يكون اسباب خارجة ايضاً كالوعد والوعيد مثلاً، فان ذلك كله مهيجات لوجود الافعال و محركات للاشواق و موصلة الى الارزاق، وهذه ايضاً اسباب جعلها للعبد بحسب قدره و قضائه لربط بينه و بين الفعل، كما جعل شرب الدواء سبباً للحصول الصحة في المرض والاعراض الفلكية اسباباً للحوادث اليومية، فالسبب

و المسبب كلاهما من القضاء و مستندان الية ، تعالى ، هذا ما قال النبي حين سئل عنه : انحن في امر فرغ منه او امر مستأنف ؟ في امر فرغ منه و في امر مستأنف .

و سئل : هل يغني الدواء والرقية من قدر الله ، تعالى ، ؟ قال : والدواء والرقية من قدر الله ، تعالى .

و سئل امير المؤمنين ، عليه السلام ، عند انحرافه من جدار يريد ان ينقض ، انقصر من قضاء الله ؟ قال : « افر من قضاء الله الى قدره » .

وقال النبي ، صلى الله عليه وآله : سبق العلم وجف القلم و تم القضاء بتحقيق الكتاب و تصديق الرسالة والسعادة من الله والشقاوة من الله عز وجل .

فان قيل : فما فائدة غيبة سر القدر عن الاذهان ؟

قلنا : لتتيم العبودية ، بل هذا ايضا مقضى ليكون من اسباب صدور الافعال عن العبد ، وكذلك الابتلاء بانواع البلايا اظهار لما كتب لنا او علينا والثواب والعقاب من الامور اللازمة للافعال .

شبهة و دفع

وقد سبق ذكرها وهو ان الله امر بالرضا بالقضاء والقضاء تعلق بالكفر فيلزم الرضا بالكفر .

والجواب : ان القضاء عبارة عن حكم الهى والرضا بالحكم لا يستدعى الرضا بالمقضى والمحكوم عليه ، فلا يلزم من كون الحكم الذى من طرف الحق خيراً ان يكون المحكوم به الذى من جانب العبد خيراً ، كذا افاده فيض العلماء العاملين ، والله لا يضيع اجر المحسنين .

إشارة "فيها انارة"

في تحقيق حديث قاله الصادق عليه السلام :

« امر ابليس ان يسجد آدم ، وشاء ان لا يسجد ، ولو شاء ان يسجد لسجد » .

والتحقيق ان الامر ارادى و تكليفى، والاول غير متخلف عن الوقوع قال ، تعالى : اذا امرنا بشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون : ولا يصل الى العبد هذا الأمر ولادخل لهم فيه .

و الثانى، يصل اليهم بواسطة الانبياء والمطلوب بذلك الامر قد يكون وفوع المأمور به اذ كان موافقاً لمشيئته السابقة كصلاة المصلى، وقد يكون المطلوب نفس الامر المذكور بدون وقوع المأمور به ، لحكم و مصالح مقضية ، و هذا القسم من التكليفى غير واقع البتة، كذا افيد وهو سديد.

طريق عرفاتى و سبيل وجدائى

[طريقة الصوفيه فى معنى الامر بين الامرين]

هذا الذى سلكناه فى تحقيق هذا المقام طريقة ذوى البحث من العلماء الاعلام ، واما طريقة اهل الكشف والالهام من العرفاء الكرام والصدّيقين العظام فهى يحتاج الى تصفية فى الافهام و تخلية عن رذائل الاوهام ، ولا بأس ان نذكر طرفاً منها ، لاتمام الكلام ولافهام المرام ، فانه ولى الانعام ، وهى انه قد مر ان المخلوقات المتباينة الذات^٢

١ - س ٣٦ ي ٨٢ . انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون .

٢ - التوحيد الثلاث، الاول : توحيد الذات و هو ان لا يرى فى الوجوه الا واحداً ، و يعلم ان الموجود الحقيقى واحد و انما الكثرة فيه فى حق من تفرق نظره كالذى يرى من الانسان مثلاً رجلاً ثم يده ثم وجهه
←

قد اجتمعتها حقيقة وحدانية الذات الهية الصفات بوجود جمعى وحدانى، لان المركب من المجموع هو الواجب ، تعالى ، عن الكثرة فى الذات ، بل ذاته مباينة الذات من جميع المخلوقات و مع مباينته و بساطته انبسطت على هياكل الموجودات ، فالافعال الصادرة عن الكل صادرة عنها من ذلك الوجه المنسوب الى الحق ، تعالى ، شأنه ، فكما ان وجود زيد شأن من شئونه فكذلك فعله فعل من افعاله وصفاته من صفاته، ولذلك قال ، تعالى ، و ماتشاون الا ان يشاء الله ، فاثبت المشية للعبد ثم نفى عنه، فانفعل للعبد ، بل للخالق و هو الحق الفالق ، و هذا معنى الامر بين الامرين فلا جبر بمباشرة العبد ولا تفويض، لان فعلك متقوم بفعله، وهذا سر التوحيد الثلاث كما بيناه ايضا سابقاً ، و نعم ما قيل : قد ثبت ان الارض تحت تأثير السماء باذن الله و هو تحت ذل تسخير الملكوت باذنه ، وهى فى قيد اسر الجبروت باذنه ، وهى مقهورة بقهر القهار و هو الغالب على امره و ارجلهم معقولة بعقال مشيته .

ولنختم الكلام بكلام خير الانام عليه التحية والسلام حيث قال :
«اعوذ بعفوك من عقابك» وهذا توحيد الافعال «واعوذ برضاك من سخطك»

→ ثم راسه ، فيغلب عليه كثرة ، فان رأى الانسان جملة واحدة لم يخطر بباله الاحاد بل كان كمدرک الشئ الواحد .

والثانى : توحيد الفعل و هو ان لا يرى فاعلاً سوى الله تعالى بان يرى الاشياء الكثيرة و يعلم انها بجملتها صادرة عن فاعل واحد على الترتيب و ذلك بان يعرف سلسلة الاسباب وكيفية تسلسلها و ارتباط اول السلسلة بمسبب الاسباب ، فصاحبه بعد فى تفرقة لانه يرى الافعال وكثرتها و ارتباطها بالفاعل ، فهو انقص من الاول ، والثالث : توحيد الصفات وهو...

وهذا توحيد الصفات «واعوذبك منك» وهذا توحيد الذات . ولا يخفى ان الكلمة التامة التوحيدية اعنى لا اله الا الله ، جامعة لتلك المراتب ، والله موصلة الى المطالب فانه الغالب على كل غالب .

التحفة السابعة

فى تحقيق البداء (١) على طريق فرقانى و مقام برهانى

واعلم انه قدورد فى الحديث عن الصادق عليه السلام : «ما عبد الله بشئ مثل البداء» و فى حديث آخر : «ما عظم الله بشئ مثل البداء» ولما كان ظاهر البداء موهماً لاستلزام حدوث علمه ، تعالى ، بشئ بعد جهله به ، لان البداء فى اللغة ظهور رأى لم يكن ، انكره الامام الرازى و شنع على الإمامية تشنيعاً عظيماً ، مع ان الآيات متظافرة فى تحقق المحو و

١ - البداء فى اللغة ظهور الشئ بعد خفائه و هو ممتنع بالنسبة اليه سبحانه كما وقع التصريح به فى الاخبار الواردة فى البداء وغيرها فالمعنى الصحيح له هو ظهور اسباب و علل تقتضى فى ظاهر النظر او فى الواقع امراً و مسبباً يستبعد فى العادة او يمتنع تخلفه عنها ، و فقد اسباب امر آخر بحيث يجزم العقل عادة بعدم حدوثه مع انه سبق فى علم الله سبحانه حدوث الامر الثانى و عدم حدوث الاول لوجود مانع او فقدان شرط فى الاول و لحدوث اسباب تقتضى بانفرادها او انضمامها الى الاسباب المتقدمة الامر الثانى او لمصاحبة و غرض و حكمة فى ايجادها و نقضها او صرفها الى غيرها بانفرادها او مع انضمام غيرها مع علمه سبحانه لذلك قبل الايجاد ، وكثيراً ما يتخيل الغافل من العناد ذلك لجهاه بان تلك الامور يقتضى غير مازعمه و انما مهدت لغير ماسبق الى و همه فيزعم انها الامر فلما تبين له انها لغيره ، آمن و اقر بالجهل ، و علم انه ، تعالى ، على كل شئ قدير . ملاحيدر على بن ملا ميرزا الشيروانى .

الاثبات ، فما هو جوابه هناك ، فهو جوابنا ههنا .

فنقول : قد قيل فى تحقيق البدء وجوها :

الاول - ما ذكره المعلم الثالث فى نبراس الضياء ، وهو : « ان البدء منزلته فى التكوين منزلة النسخ فى التشريع ، فما فى الامر التشريعى و الاحكام التكليفية نسخ ، و ما فى الامر التكوينى والمكونات الزمانية بدء ، فالنسخ بدء تشريعى والبدء كانه نسخ تكوينى ، ولا بدء فى القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدس والملائكة القدسية و فى متن الدهر الذى هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات البات ووعاء عالم الوجود كله ، وانما البدء فى القدر وفى امتداد الزمان الذى هو افق النقص و ظرف التدريج ، وبالنسبة الى الزمانيات و فى اقليم المادّة ، وكما حقيقة النسخ انتهاء الحكم التشريعى و انقطاع استمراره لارفعه وارتفاعه ، لاعن وعاء الواقع ، فكذا حقيقة البدء عند الفحص البالغ إنبات استمرار الامر التكوينى و انتهاء اتصال الافاضة و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصّص وقت الافاضة ، لانه ارتفاع المعلوم الكائن عن وقت كونه و بطلانه فى حد حصوله » .

[تحقيق فى لوح المحو والاثبات]

الثانى - ما ذكره صدر الافاضل فى شرحه على الكافى ، و هو : « ان اقوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما يقع من الامور دفعة واحدة ، لعدم تناهى تلك الامور بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً مع اسبابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقر ، فان ما يحدث فى عالم التكون والفساد فانما هو من لزوم حركات الافلاك المسخرة لله و نتائج بركاتهما ، فهى تعلم انه كلما كان كذا كان كذا ، فهما حصل لهما العلم باسباب حدوث امر ما فى هذا العالم فينتقش فيها هذا الحكم وربما تأخر بعض

الاسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجب بقية الأسباب لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب ، ثم لما جاء اوانه اطلعت عليه و حكمت بخلاف الحكم الاول فيمحي عنها النقش الاول و يثبت فيها النقش الثاني . مثلاً: لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب يقتضى ذلك ولم يحصل له العلم بتصدقته الذى سيأتى به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على اسباب التصديق بعد ، ثم لما علمت به وكان موته بتلك الاسباب مشروطاً بان لا يتصدق ، فيحكم أولاً بالموت و ثانياً بالبرء ، و اذا كانت الاسباب متكافئة لوقوع امر ولا وقوعه ولم يحصل لها العلم برجحان احدهما بعد لعدم مجئ اوان سبب ذلك الرجحان بعد، كان لها التردد في وقوع ذلك الأمر ولا وقوعه ، فينتقش فيها الوقوع تارةً واللاوقوع اخرى ، فهذا هو السبب فى البداء والمحو والاثبات والتردد، فاذا اتصلت بتلك القوى نفس النبى اوالأمام ، و قرء فيها بعض تلك الامور فله ان يخبر بما رآه ، و اما نسبة جميع ذلك اليه ، تعالى ، فلأن كل ما يجرى فى العالم الملكوتى انما يجرى بإرادة الله تعالى ، بل فعلم بعينه فعل الله، سبحانه حيث انهم ، لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون، و اراداتهم مستهلكة فى ارادته ، تعالى ، و مثلهم كمثل الحواس للناس ، كلما همّ بامر محسوس ، امتثلت الحواس لما همّ به ، فكل كتابة تكون فى تلك الألواح فهو ابضاً مكتوب لله بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الاول ، فيصح ان يوصف الله ، تعالى ، بذلك وامثاله ، وما فى القضاء اعنى عالم العقول واللوح المحفوظ محو المحو واثبات الاثبات ومحو الاثبات واثبات المحو ، وهو ام الكتاب، لاحاطته بالكل اجمالاً، ومحل

القدر هو عالم النفوس الكلية الفلكية ، و هو الكتاب المبين ، لظهور الاشياء فيها تفصيلاً ، وكتاب المحو والاثبات ، هو النفوس المنطبعة الفلكية ، قال تعالى : و يمحو و يثبت وعنده ام الكتاب^١ . وقال ايضاً : ولا يربط ولا يابس في كتاب مبين^٢ .

الوجه الثالث :

ما ذكره بعض المحققين بان جميع الامور اولاً و آخرأ اوابطناً و ظاهراً منتقشة في اللوح المحفوظ و منه يفيض الامور الى النفوس العلوية والسفلية ، فقد يكون المفاض العالم المطلق او المنسوخ حسب ما يقتضيه الحكمة من الفيضان في ذلك الوقت و يتأخر المبيّن الى وقت يقتضى الحكمة فيضانه فيه ، و هذه النفوس الفلكية واشباحها يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات ، و البداء عبارة عن التغير في ذلك الكتاب .

اتمام للكلام

[وجه تسمية التغير بالبداء]

واعلم ان الآيات والاخبار بدل على ان الله ، تعالى خلق لوحين ، اثبت فيهما ما يحدث في الكائنات ، احدهما اللوح المحفوظ ، ولا تغير فيه و هو علمه ، تعالى ، السابق ، والآخر لوح المحو والاثبات فثبت فيه شيئاً ثم يمحوه لحكم كثيرة ، مثلاً يكتب ان عمر زيد خمسين سنة ، فلما تصدق يمحوه و يثبت ستين سنة و التغير الحادث في هذا اللوح بداء اما لانه يشبه به اولانه يظهر للملائكة او للخلق اذا اخبروا بالاول خلاف ما حكموا به اولاً .

واعلم : ان التوجيهين الاخيرين قريب المخرج من ينبوع واحد حيث ان بنائهما على ان لوح البداء هي النفوس الفلكية ، وزاد الاخير النفوس السفلية ايضاً ، وهذا نفاير سهل عند من هواهل ، كما لا يخفى .

كلمة جامعة و لمعة لامعة

واعلم انه قد سنح لى بعد التأمل فى كلمات القوم ببركات انفا سهم الزكية ، كلمة جامعة يجمع بين مراتبهم النقية ، و هى ان البداء عبارة عن تجدد الشئ بعد مالم يكن وذلك يتصور مع قطع النظر عن النسخ فى الشرايع والاحكام فى امور ثلاثة : الافعال ، والمشية ، والعلم .

اما فى الافعال ، و هو التغير الحادث فى الوجود بان يظهر منه ، تعالى ، فى كل وقت اثر وفعل لم يكن قبله بحسب الاستعدادات المتجددة الحادثة فى المواد الهيولانية السائلة بالسنة قابليتها حدوث صورة و محو صورة اخرى ، و هذا معنى قوله ، تعالى ، « كل يوم فى شأن » والمراد من اليوم هو اقل ايام الوجود ، و هذا الكلام مما يصح بطريقتى البحث والكف ، رداً على اليهودية حيث قالوا : « يدالله مغلوله ، غلّت ايديهم »^٢ ويكون حينئذ لوح المحو والاثبات صفحة الكائنات . و هذا ما افاده السيد الاعظم ، و يصح بذلك الاحاديث الواردة فى البداء ، لان عبادة الله ، تعالى ، و تعظيمه ، انما يتحقق كل منهما بالاعتقاد بانه هو الحق الثابت الفاعل و بيده ازمة الامور .

واما فى المشية فنقول : لا يخفى ان المشية الذاتية التى نفس ذاته لا يقبل التغير وله ، تعالى ، مشية حادثة ، و هى عبارة تهيؤ الأسباب لوجود شئ فى صفحة الوجود بمقتضى الجود ، و علم ان لهذا الوجود

سبب خفى لو اتنفى لا تنفى ذلك الشئ ، فربما كان وجود ذلك السبب انخفى غير مطابق للمصالح الكونية ، فلذا لا يتحقق ذلك الشئ و يصدق ان مشيئته ، تعالى ، بعد ماتعلقت بوجوده تعلقت بعدمه ، و هذا قوله، عليه السلام « وان الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء » و هذا معنى ما قال انصادق عليه السلام بعد فوت ولده اسماعيل ، « انه بدالله فيه » لانه ، عليه السلام ، لما كان عالماً باوصاف الأولياء و رأى ان اوصافهم كلها موجودة فى ابنه اسماعيل ، وكان علم انه ليس من الاوصياء ، فلما ظهر فيه اسباب الولاية وآثارها و توفى ، حكم بانه بدالله فيه . و على هذا ايضاً يكون لوح المحو والاثبات صفحة الزمانيات ، و هذا من اعظم العقائد حيث يجب الاعتقاد بعدم استقلال الاسباب فى ترتيب الآثار ، و نعم ما قال العارف الرومى :

ديده ئى خواهم سبب سوراخ كن تاسبب رابر كند از بيخ و بن
واما العلم فلا يخفى ان التغير فى العلم الازلى الذاتى الاجمالى او التفصيلى الحاضر بالذات دفعة مستمرة عنده ، تعالى ، مما لا يجوز ان يتخيله عاقل بل جاهل، و قد مر ان للعلوم التفصيلية يمكن ان يكون مراتب: منها - الصور العلمية المفاضة من المبدأ على الألواح المجردة العقلية و النفوس الفلكية الكلية ، فان تلك الصور منكشفة لديه، تعالى، كما مر ، و على النفوس المنطبعة الفلكية ، و ما فاض على الألواح العقلية و النفوس المجردة غير قابل للمتغير و التجدد ، و لذلك سميت باللوح المحفوظ . قال عليه السلام « انا اللوح المحفوظ » وقال ابى جعفر

١ - فانه قد مر ان المرتبة الثانية من مراتب العلم التفصيلى لله سبحانه مرتبة النفس الكل فى اصطلاح الصوفية المراد بها النفس العلية العلوية، و هى المعبر عنه فى اصطلاح الشرع باللوح المحفوظ و بالنفوس
←

عليه السلام : «العلم علما ، فعلم عندالله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه ، و علم علمه ملائكته و رسله ، فما علمه ملائكته و رسله ، فانه سيكون لا يكدب نفسه ولا ملائكته و رسله ، و علم عنده مخزون ، يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء ».

واما العلوم المفاضة على النفوس المنطبعة ، فيقبل التغير ولا مانع عنه ، لحكم و مصالح لا يخفى ، مع انه في كمال الخفاء.

و هذا ما مر فيما نقلناه عن المحققين و حينئذ يكون بعض احكام النبي والامام حيث تخلفت كاجار النبي ، صلى الله عليه وآله ، بموت شخص ولم يمت لتصدقه كان لاطلاعهم على ما في النفوس الفلكية المنطبعة و عدم التوجه الى سائر الاسباب .

و يمكن ان يقال : ان للانبياء والاولياء علما علم مفاض من الله ، تعالى ، و هو غير متغير و علم مستنبط من النظر في الاسباب ، بدون الاطلاع على خفيات العلل والاسباب ، لعدم توجههم اليها ، فلذلك حصل فيه التغير و التجدد .

و اذا علمت ذلك علمت ان البداء يتحقق في جميع تلك الامور اعني في الوجود والمشيئة و العلم ، ولا يلزم محال من ذلك .

و عرفت ان صرف الهمة الى مرتبة منها كالمحققين السابقين ، انما نشاء من قصور الهمم و نقص القدم .

الخاتمة

في تحقيق الحديث المشهور عن الصادق عليه السلام : «ان الله خلق الاشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها ».

→ الفلكية المجردة عند الحكماء م ق عفى عنه .

والتحقيق على ما بدالى بعد تأمل تحقيق ، ان القوم اختلفوا فى ،
ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض ام لا ؟ فذهب طائفة من المتكلمين
الى الاول ، واحسن اقوالهم ان افعاله ، تعالى ، معللة بالأصلحية و هى
الغرض^١ العايد^٢ الى الخلق لا الى الواجب ، فلا استكمال .

[فى ان افعاله تعالى غير معللة بالأغراض]

و ذهب الحكماء ان الله ، تعالى ، لم يفعل شيئاً لاجل شئ و ليس
لشئ مدخلة فى فاعليته ، لان الفاعل اذا فعل لغرض عايد الى غيره
لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن و اولى به من الترك والا
لم يكن غرضاً له ، فيعود الاستكمال^٣.

ولا يمكن ان يقال : لعله ، تعالى ، بفعل لا لغرض عايد الى نفسه و
الى غيره بل لان الفعل حسن فى نفسه^٤ لان الفعل الحسن فى نفسه لا يختار

١ - يعنى قالوا انه انما يلزم الاستفادة والاستكمال اذا كانت المنفعة
راجعة الى الفاعل اما اذا رجعت الى غيره كالاحسان الى المخلوقات فلا ،
واجب بانه ان كان احسانه و عدم احسانه اليهم متساويين بالنسبة اليه
تعالى ، لم يصلح الاحسان ان يكون غرضاً وان كان الاحسان ارجح و اولى
لزم الاستكمال . سيد شريف .

٢ - فقط كما يختار الانسان انقاذ غريق للافائدة تعود اليه بل افاضة
الخير عليه . م ح د

٣ - يعنى ان من كان فاعلاً لغرض فلا بد ان يكون وجود ذلك الغرض
اولى بالقياس اليه من غيره والا لم يصلح ان يكون غرضاً له ، فيكون الفاعل
حينئذ مستفيداً يتلك الاولوية مستكملاً بغيره ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .
سيد شريف .

٤ - اى فى ذاته ، فيكون وجوده فى ذاته اولى من عدمه . م ح د

لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه، فانه يمدح عليه، كل ذلك^١ مصرح به في الاشارات والمحاكمات ، فالله ، تعالى ، غاية الغايات كما انه مبدء المبادئ ، فيفعل لذاته ، فذاته تام الفاعلية^٣.

و ماورد في الاحاديث والآيات من التصريح بالغايات^٢ فهي غايات^٤ مترتبة لا الغاية التي لاجلها الفعل ، و لهذا رجع القوم الى القول : بان الله فاعل بالعناية الازلية و هي العلم بالاصلح على ماهو نظام الخير و الوجود .

ولايرد عليه ما افاده المحقق الخونساري : من انه يكون لعلمه ، تعالى ، و للخيرية الواقعية للفعل مدخل في افعاله ، و هذا مناف لما يقولون: ان لامدخلية للغير في فعله ، تعالى . وذلك لان علمه ، تعالى ، عين

١- و الحاصل ان ذلك الفرض الذي هو افاضه الخيرات على الغير و الاحسان اليهم او كون الفعل حسناً في نفسه ، لا يخلو اما ان يكون ذلك اولى و اخرى من لاحصولة او يكونا متساويين والثاني محال لامتناع ترجيح ذلك تركه لكون ذلك الترجيح والترك ضدان و اجتماعهما محال والاول و هو ان يكون القصد بالفعل والاحسان الى الغير والافاضة عليهم اولى و اخرى . من تركه فيلزم حصول الفرض ، لان فعل ذلك الاحسان و افاضته الخيرات عليهم مما يحصل له تلك الاولوية، فيكون ذلك الفاعل مستكملاً بذلك الغير ، فيكون لامحالة ناقصاً في ذاته . محذ

٢- اشارة الى الوجه الثاني للحكماء فانهم قالوا ان غرض الفاعل لما كان سبباً لا قدامه على فعله كان ذلك الفاعل ناقصاً في فاعليته مستثناة^١ لهذا من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة اليه، تعالى، كما لا يخفى. سيد شريف

٣- اما الاحاديث فمثل قوله عز وجل : كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف . و اما الآيات فكقوله ، تعالى ، وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون كما في بعض الاخبار . محذ

٤- اى محمول على الغايات المترتبة عليها . سيد شريف .

ذاته و فعله ، تعالى ، ليس للخيرية ، وان كان عالماً بالخيرية ، فلا يكون للغير مدخلية فى فعله ، تعالى .

نعم يرد ايضاً مايقال : ان العلم تابع فلايصير متبوعاً كما مر . وما فى كتاب الشفاء من ان علمه ، تعالى ، الازلى علم فعلى كالصورة البنائية للبناء فيتصورها و يحدث البناء بحسبها ، كلام لايفهم معناه ، والالزم بطلان التكليف والثواب والعقاب^١ . ولهذا ذهب جمع من العرفاء الى انه فاعل بالوجود الذاتى ، و هو افادة ماينبغى لالعوض ولا لغرض^٢ بدون ملاحظة امر آخر .

و جمع آخر منهم الى انه ، تعالى ، فاعل بالرضا والمشية ، فان كمال انفاعل ان يصدر عنه الفعل بمجرد رضاه لا بملاحظة امر آخر كصدور خطب نهج البلاغة مع كمال البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام بلاملاحظة ان الترصيع و التجنيس مثلاً حسن^٣ فى نفسه ام لا ؟ وان كان كل مايفعله الفاعل الحسن حسناً فى نفسه .

ولما كان فى هذا القولين مظنة تغاير بين العلة والمعلول مع ان العلية هو تطور العلة بطور المعلول ، ترقى جمع الى انه ، تعالى ، فاعل بالتجلى لانه تجلى و تطور بالاطوار و ليس يحتاج فى ذلك الى القول بالعناية والرضا و الوجود ، وهذا اعلى مراتب الكلام .

و مايقال : من انه لو لم يكن خيراً لم يفعله فيكون للخيرية مدخلاً فى فعله ، و انكاره مفسطة سفسة ، اذ لا يلزم من ذلك ان يكون فعله ،

١ - و يمكن ان يقال ان العلم فعلى ولا يسقط الثواب والعقاب لانه

لاجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين ، و المقام بالتأمل حقيق . منه

٢ - فمن اعطى لمدح او ثناء اولتخلص من مذمة او قبيح و اظهار

فضيلة و قدرة او غير ذلك مما اشبهه فهو معامل ومستفيد لاجواد . مح د

تعالیٰ ، لخیرتہ ، فانا ربمانفعل مانعلم انه خيرٌ وليست خيرتہ ملحوظة فی فعلنا .

وما قيل : من ان القول بانه ، تعالیٰ ، لم يخلق شيئاً لأجل شيءٍ مكابرة فضيحة كانه قول بلاعول ، بل الحق انه دعوى صحيحة ، ولعل اعتماده فی ذلك على ظواهر الآيات المشتملة على الآيات .
و القول بانها غايات مترتبة يدفعها .

وما افيد من ان محل النزاع هو الغرض بمعنى الشوق ، مخالف لتصريحات القوم ، ولا نفهم انه كيف يجوز ان يفعل شيئاً لأجل شيءٍ ، ولا يكون مشتاقاً اليه .

واذا علمت ذلك فاعلم : ان كلام الصوفية لما كان منوطاً بالكشف والشهود ، ولا يصح بطريق البحث ان يعتقد ذلك . فالحق ان يقال : انه ، تعالیٰ ، فاعل بالوجود الذاتى او بالمشية والرضا ، والمآل واحد عند التحقيق ، وعلى هذا معنى الحديث : ان الله ، تعالیٰ ، خلق الاشياء بالمشية ، الذاتية والوجود الذاتى ، و خلق المشية بنفسها . كناية عن عدم كون المشية غير ذاته ، تعالیٰ ، لأنه لو كانت غير ذاته لكانت مخلوقة له ، تعالیٰ ، بالمشية والا لما كان ، تعالیٰ ، مختاراً فى خلق المشية ، لأن المختار ما يكون فعله منوطاً بمشيته ، فهو كناية عن كون المشية عين ذاته كما هو الحق الحقيق بالتصديق .

و بعد ما منح لى هذا التوجيه رأيت فى كلام بعض الاعلام ان قوله ، عليه السلام ، خلق الاشياء بالمشية كناية عن تحقق المشية بنفسها منتزعة عن ذاته ، تعالیٰ ، بل اتوقعه على مشية اخرى .

وكان هذه المعانى من بركات النفس الزكية الزكوية ، اعنى الاستاد

ومن عليه الاستناد في المبدء والمعاد ، روح الله روحه و زيد فتوحه
حيث علمنى طرق الرشاد و سبيل السداد ، بعون ولى الارشاد .

و قد قيل فى هذا الحديث وجوه اخر و فى هذا كفاية للمستبصر .
وهذا خاتمة ما اردنا ايراده فى هذه الرسالة مستغنياً من خاتمة
ديوان الرسالة ، والملمتس منكم ان تقبلوا عذرى فى ما طغى به القلم او
زلت به القدم فان الفكر فى هذه الاسرار الدقيقة والاستفسار عن تلك
الانوار الرشيقة متعذر للنفوس الضعيفة الهولانية المنغمسة فى العلايق
البدنية انظلمانية ، كيف وقد قال الشيخ: جلّ جناب الحق عن ان يكون
شريعة لكل وارد ، او ان يطلع عليه الا واحداً بعد واحد . لكن وجب
لكل سالك من حركة مذبوحة لعله يتسير له ابواب مفتوحة .

اللهم انت المرجع فى الوجود و منبع افاضة الخير والوجود ، فافتح
لنا ابواب الصعود الى تلك المقام المحمود اذك انت الرحيم الودود .
و قد تمّ بيد مؤلفه الراجى غفورته الرحمانى نظر على بن محسن
الجيلانى جعله الله من ارباب التحصيل ، فانه نعم المولى و نعم الوكيل فى
سنة ١١٩٣ فى بلدة خوى من آذربايجان ، صانها الله ، تعالى ، من طوارق
الحدثان .

١ - و قد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة ليلة آخر شهر ذيقعدة
الحرام ، من شهور سنة ١٣٩٧ من الهجرة المحمدية و انال عبد سيد
جلال الدين الاشتيانى .

از انتشارات : انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

چاپخانه دانشگاه مشهد